

مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة العربية المعاصرة

(مواقف ودراسات)

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني
الذي نظمته الجامعة الاردنية

ابراهيم بدران
احمد الربعي
احمد ماضي
البخاري حمانة
توفيق سلوم
حسن حنفي
سالم يفوت
سهيل فرح
صلاح قنصوة
طيب تيزيني
عادل ضاهر
عبد الكريم اليافي
ماهر عبد القادر محمد علي
محمود امين العالم
ناصيف نصار
ناهض حتر
هشام غصيب



مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة العربية المعاصرة

(مواقف ودراسات)

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني

الذي نظمته الجامعة الاردنية

ابراهيم بدران
احمد الربعي
احمد ماضي
البخاري حمانة
توفيق سلوم
حسن حنفي

سالم يفوت
سهيل فرح
صلاح قنصوة
طيب تيزيني
عادل ضاهر

عبد الكريم اليافي
ماهر عبد القادر محمد علي
محمود أمين العالم
ناصيف نصار
ناهض حتر
هشام غصيب

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية/ ابراهيم بدران [وآخ.].

٥٠٠ ص.

يشتمل على فهرس.

١. الفلسفة العربية. أ. بدران، ابراهيم. ب. المؤتمر الفلسفي العربي (٢: عمّان: ١٩٨٧).

181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٨٨

الطبعة الثانية: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٠

المحتويات

القسم الثالث

الفلسفة والفكرويات (الايديولوجيات)

القسم الرابع

تراث الفلسفة وفلسفة التراث

الملاحق

تقديم

الحرّية هي الأساس في الوجدان الإنساني، العربي وغير العربي. لكنَّ الحرية السياسيّة حين تغيب في عصرٍ ما، هل تستطيع الفلسفةُ وحدَها إرجاعها الى حياة النّاس؟ في المؤتمر الثاني للفلسفة أو للفلاسفة العرب لم تعد المسألة تدور حول لغة الفلسفة وهويتها وموضوعها فحسب، بل صارت تدور حول فلسفة الفلسفة العربية، وروحها في عصرها أي معناها، وحول منهجها وهدفها الأول، إذا كان ثمة هدف آخر للفلسفة العربية قبل فلسفة الوحدة بوصفها شاغل العقل العربي، الباطن منه والظّاهر، والجامع بين هموم التحرّر والتقدّم والاستقلال والقوة والتمدُّن. الفلسفة تكلّمت العربية طويلاً، ثم سكتت أو أُسكتت، بقدر ما ازدوج العقل المفتكر في الحقيقة/الواقع، وبقدر ما غُيِّبَ الفكر الحرّ واستؤصل مفهوم التقدُّم بالوعي أو بالاستيعاء (أخذ الوعي من مصادره الواقعيّة/التاريخية). وذهب المستأصلون في بلادنا وفي أوروبا، إلى إنكار النتاج الفلسفي العربي، وبالغوا ـ حتى هيغل ـ في التخيُّل ان الفلسفة أمّ العلوم، أو أب الفكر الحرّ، لم تتكلم سوى اليونانية، فاللاتينية، فالالمانية والفرنسية والانكليزية والروسية والصينية والفارسية والامريكية والعبرية وحتى السنسكريتية، لكنها لم تتكلم العربية، وقد لا تتكلمها أبداً، بسبب من هذا الاستبداد الشرقي، وكأن هذا الأخير ميزة عربية أو احتكار للعرب، وفوق ذلك، ذهب التخييل والتجهيل الى حدّ الزّعم بأن كل شعوب العالم لها ثقافاتها وحضاراتها وفلسفاتها إلا العرب، وهكذا وقع التحدّي وصدم أمة كبرى، تراثها الفلسفي العلمي المخطوط اكثر من تراثها المنشور والمعلوم والمفهوم بكثير. وبشيء من التواضع التاريخي، وفي مجرى الكفاح العربي لأجل الاستقلال في الوحدة، والتقدم بالاستقلال الى أم الثورات ـ أي روح الوحدة ـ راحت الفلسفة تتكلم العربية، فماذا أضاف المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي عقد في عمان خلال الفترة ١٣ ـ ١٥/١٢/١٩٨٧ بالمقارنة مع المؤتمر الأول؟

١ ـ هناك مشاركات جديدة لفلاسفة أو لاساتذة فلسفة، نذكر منهم (مع حفظ الألقاب):

أحمد الربعي، البخاري حمانة، توفيق سلوم، سهيل فرح، صلاح قنصوة، طيب تيزيني، عبدالكريم اليافي، ماهر محمد علي، ناصيف نصار، ناهض حتر، هشام غصيب، مع الإشارة الى إمكان مشاركة فلاسفة عرب آخرين من الجيلين المترجم/المؤسس، والجيل التالي المُبدع والناقد.

٢ ـ ثمة مقاربة موضوعية لإشكاليّة السلطة المعرفية، لقوّة التفلسف، وإمكان معارضتها ونقدها للسلطة السياسية العربية الراهنة، التي لم يسمع أربابها ـ أو لا مصلحة لهم بأن يسمعوا ـ بأن الديمقراطية مشروع عقلاني، قاعدة الحرية السياسية في المجتمع، ومصدره التسليم بأنّ «السلطة وَسَطٌ بين الناس».

٣ ـ والجديد في هذا المؤتمر له وجهان:

الأول: تناول شخصيات فلسفية وأدبية وايديولوجية عربية معاصرة، مثل انطون سعادة وحسن حمدان من لبنان (أو بلاد الشام) وسلامة موسى من مصر. والملاحظ، هنا، أن ثمة شخصيّات أخرى لها مساهمات في القرن العشرين حول مسألة الوحدة والتحرر، مثل ساطع الحصري، زكي الارسوزي، ميشيل عفلق، كامل الجادرجي، كمال جنبلاط، شكيب أرسلان، عبدالحميد بن باديس، مالك بن نبي، الخ، كان يمكنها ان تكون من الشخصيات الموضوعة على مشرحة النقد الفلسفي العلمي.

الثاني: التوصل إلى انشاء «جمعية فلسفية عربية» هي أشبه ما تكون بمستنصرية عربية تتجدّد على شاكلة «أونيسكو فلسفية عربية»، ولكي تكون كذلك، لا بد لها من الاقتصار على الفلاسفة العرب، بعدما يُصار الى تحديد «من هو الفيلسوف»؟

أما الدراسات والأبحاث المقدمة فهي ذات مستوى تحليلي وتأملي ونقدي رفيع، لولا خروج معظمها على المألوف الاكاديمي والموروث العلمي، سواء لجهة التعريف بالأعلام أم لجهة أخذ الاستشهادات حسب أصولها من المصادر والمراجع، وبعد مراجعة نقدية دقيقة للمتون والهوامش، رأينا من المناسب أن يكون الكتاب على النحو التالي:

استهلال: تقديم المؤتمر الفلسفي العربي الثاني.

١ ـ اشكاليات العقل الفلسفي العربي.

٢ ـ فلسفة العلم وعلم الفلسفة.

٣ ـ الفلسفة والفكرويات (الايديولوجيات).

٤ ـ تراث الفلسفة العربية وفلسفة التراث.

ملحق: محضر الجلسة الختامية، البيان الختامي، النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية.

وبعـد، فإن الفلسفـة العربيـة المعاصرة لم تخـرج من إسارهـا وحسب، بل صـارت في صميم الفكر العربي المعاصر، تحاوره وتنتقده وتعلن قوتهـا العقلانيـة، متقدمـة بخطى واثقـة ـ كما يلاحظ من النصوص المنشورة في هذا الكتاب الخطير ـ نحو حرية العقل العربي بلا قيود أو شروط، سوى قيد أو شرط الالـتزام الصحيح بقضـايا هـذه الأمـة الكـبرى ومصـالحهـا، وأعلاها الوحدة.

مركز دراسات الوحدة العربية

إسْتِهْلاك

إفتتاح المؤتمر الفلسفي العربي الثاني

أكرم زعيتر(*)

اسمحوا لي، في مفتتح مؤتمركم الفلسفي الثاني، أن أرحب بكم، وأعرب عن سعادتي البالغة بوجودكم في بلدكم الأردن، البلد الذي عنده تلتقي السبل ولا تفترق، ويتحاور في رحابه أصحاب الرأي ولا يتقاتلون، وان اختلفوا. فقد رسّخ الموقع الجغرافي في نفوسنا ـ عبر القرون ـ الايمان بنسبية المعرفة، وتكامل الحقيقة، وعلّمنا ان الوسطية تجمع في ذاتها فضائل الأطراف، تاركة للتطرف رذائله.

لقد تفلسف أجدادنا، فقدّموا لأمتهم وللعالم، رؤيةً قادت خطى البشرية قروناً متطاولة، وما زالت تمثل واحدة من أكثر صفحات سفر البشرية إشراقاً. وارتبطت نشأة العلم ـ على أرض أمتكم ـ بأنشطة المجتمع، إذ ارتبطت نشأة علم الفلك بالانشغال في الفلاحة والملاحة، وارتبط علم المساحة والهندسة ـ عند المصريين ـ باكتساح الفيضان لمزارعهم، واحتياجهم الى تحديدها ومساحتها. ولم يكن أمراً غريباً أن ينشأ علم الحساب على أيدي التجار الفينيقيين.

لقد استمر هذا الارتباط التاريخي عبر الحضارة العربية الاسلامية. فمن خلال الانهماك العظيم في تدارس القرآن ظهرت بذور العلوم الاسلامية، من نحو وصرف وبلاغة وفقه وكلام وفلسفة. كما دفع ترامي دولة الاسلام وحثُّ القرآن للمسلمين على السياحة في الأرض إلى نشأة علم الجغرافيا. وانتهى العاملون في الحديث الى مجموعة من القواعد التي لا بدَّ لكل فرد من مراعاتها ليضمن صحة نتائجه في هذا الحقل. وقد أَلَّفت هذه القواعد المنهج التاريخي كما نفهمه اليوم. لقد فهم المسلم من قوله تعالى:﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في

(*) كلمة الاستاذ أكرم زعيتر مندوباً عن سمو الأمير الحسن ولي العهد في المملكة الأردنية الهاشمية بتاريخ ١٩٨٧/١٢/١٣.

الأرض. . .﴾[1]، ان الأشياء موجودة من أجله، شريطة أن يكتشف أسبابها، وقوانينها التي تنظم وجودها وتغيرها. وهكذا نشأ العلم التجريبي في الكيمياء والطب والطبيعة والهندسة وغيرها.

إنَّ ما يلفت النظر في التجربة الثقافية السابقة هو أن البحث ارتبط دائماً بالواقع، فلا نجدُ نظريةً أو قانوناً قد اكتُشِفَ، أو فرقةً أو مذهباً قد نشأ، إلا كانا ثمرةَ النشاط العقليِّ الرامي الى حل إشكالٍ قائمٍ في دنيا الواقع والمجتمع. ولعل في نشأة الفرق الاسلامية ما يؤيد هذا التصور. ولم يكتفِ العربيُّ المسلم بأن يكون الواقعُ هو المصدر الذي يستمد منه بداية العلم والفلسفة؛ لكنه جعل هذا الواقع وتطويره هدفاً أساسياً لنشاطه، انطلاقاً من التوجيه الأسمى للنبيّ العربيّ الهاشميّ: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع». هذا ما كانت ترمي اليه أبحاث الفارابي في (المدينة الفاضلة)، والماوردي في تحليله لوظيفتي «الوزارة» و«القضاء»، وابن رشد في شروحه، وابن خلدون في مقدمته، أعني تحليل الواقع للتخلص مما فيه من مشكلات تهدّد بالانزلاق الى الهاوية.

ولأن البحث عن الحل كان هاجساً عند الجميع، ولأن الحكمة ضالتهم، فإنهم لم يروا بأساً في البحث والتفتيش فيما لدى الآخرين من علوم ومعارف قد تساعدهم في تحقيق غرضهم، فأقبلوا على ترجمة ما لدى اليونان والرومان والفرس والهنود من علم وفلسفة، ليحصلوا على غذاء جديد لفكرهم، فينمو ويثرو، وتتوسع آفاقه. فكانت الترجمة اختياراً عربياً ـ إسلامياً، حدّد ما يُنْقَل وكيف يُنقل.

لم تكن للأجداد ثقةٌ عظيمة ـ في الغالب ـ في العقل التأملي، فكانوا يعرضون ما يخلص اليه هذا العقل على التجربة، فإن أقرّته قبلوه، وإلا عدّلوا فيه أو تركوه. وقد كوّن هذا الواقع عقليةً فذة قوامها المنهجية الصارمة والموضوعية والتواضع والتعاون. وهي شروط ضرورية لوجود أي حركة علمية ونموها. ومن هنا ارتبط النشاط الفلسفي في الاسلام بالعلم، فلا نكاد نجد بين الفلاسفة في الإسلام واحداً إلا كان ممن يشار اليه في هذا العلم أو ذاك. لقد كان الكنديّ رياضياً وطبيباً، الى جانب كونه فيلسوفاً، وكان المعلم الثاني الفارابي رياضياً وعالماً في الموسيقى، وكان ابن سينا والرازي الكبير طبيبين، وقد جمع الأول الى الفلسفة والطب العلمَ بالفلك والحساب، وجمع الثاني اليهما العلم بالكيمياء، وكان ابن رشد فقيهاً وطبيباً، مثلما كان فيلسوفاً.

لقد ضمن ارتباط التفلسف بالعلم المنهجية، والموضوعية، كما ضمن، بعد هذا كلِّه وفوقَه، ارتباط الفلسفة بالحياة والمجتمع، والانسان ومستقبله وتقدمه. فلم يعد الفيلسوف بائع الفاظٍ طنّانة، أو عبارات مُستَغْلَقَة، بل صار رجل الإيضاح والتوضيح.

شاع في المجتمع العربي ـ الاسلامي الإيمانُ بمحدوديّة قدرات الفرد الواحد، والأمة الواحدة، والعصر الواحد. ونادى فلاسفتنا بأن الحقيقة ـ في كل حقل ـ ليست نهائية ولا

---

(١) القرآن الكريم، «سورة لقمان،» الآية ٢٠.

مطلقة، إنها تتكامل على مرّ الأزمان لا على يد فردٍ واحدٍ، بل على أيدي الأفراد، وليس بجهد أمةٍ واحدة، بل باجتماع جهود الأمم كافة. وارتأوا على الجملة أن الحق لا يملكه مذهبٌ بعينه وأن الاختلاف في النظر رحمةٌ إلهية، فانتفت عندهم دواعي المذهبية الضيّقة والتعصّب العرقي، وانتشرت المناظرات، وشاعت الرحلة العلمية للقاء أفذاذ العلماء أو محاورتهم. وكان «التعليق» أو «التعليق على التعليق» حواراً مكتوباً، غير مباشر بين العلماء والفلاسفة في العصر الواحد أو في العصور المتعاقبة. ومن هنا جاءت رعاية الخلفاء والأمراء للعلماء والفلاسفة تجسيداً طبيعياً لوظيفتهم في المجتمع، وتقديراً من الدولة لما يؤدّونه من خدمة للمجتمع الذي يعيشون فيه، فلم يحظَ بها إلا من يستحقها.

واليوم، يقف الإنسانُ العربيُّ متسائلاً: هل ينبثق نشاط مفكري الأمة من واقع مجتمعهم، ومن تطلعات أمتهم؟ هل يمتلكون منهجاً أو مناهج للتفكير أفرزها البحث الموضوعي، والتعمّق العلمي، في الموضوعات التي يعالجونها، أم أن مناهجهم قواعدُ أفرزها البحث في مجتمعات أخرى؟ قواعدُ ذاتُ منطلقات وأهداف غير منطلقاتنا وأهدافنا؟ هل يمتحن فلاسفتُنا نظرياتهم في أرض واقعنا؟ والى أيّ درجة يلمّ فلاسفتُنا بمنجزات العلم ومناهجه؟ ما قدر التعاون، وما حجم الحوار العقلاني، الموضوعي، الدائر بينهم؟ أتكون أنظارهم وأفكارهم ترديداً وتقليداً لأفكار أفرزتها ظروف مجتمع آخر على سطح هذا الكوكب، أم أنهم يحاولون جهدهم في تعقّل واقع الأمة وأنشطتها، وأهدافها؟

إن انظار مثقفي أمتكم تتطلع اليوم اليكم، وترقب مناقشاتكم وأبحاثكم، وما عساكم تنتهون اليه من نتائج، فكونوا عند حسن الظن بكم: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسولُه والمؤمنون...﴾[2]. وفقكم الله إلى ما فيه خير هذه الأمة، ونهضتها، وتقدمها... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٠٥.

كلمة د. عبد السلام المجالي
رئيس الجامعة الأردنية

معالي الأستاذ أكرم زعيتر، مندوب صاحبِ السمو الملكي الأمير الحسن وليّ العهد المعظّم.

إن رعاية سمو ولي العهد فضلٌ عمَّ أرجاء الجامعة، فأسباب النجاح به موصولة، وعطاؤه الدائم فخار، ومحبةُ آل البيت مبدأ ومنتهى. وحجيج العلماء لبلد الحسين وجامعته رتل إثر رتل، البحث المعمق وسيلتهم، والحقيقة العلمية ديدنهم، وربط العلم بالحياة وسيلة للنماء والتطور غاية لهم ومبتغى.

أيها العلماء الأفاضل

أيها الحفل الكريم

ها هي قيم الحق والخير والجمال تشد روابطها معكم، داعيةً إياكم لتلتقوا ثانيةً على أرض هذا الوطن، لتجلوا عنها غبار الزمن، وتجمعوا حولها الأحباب من جديد، بعد أن انفضوا من حولها، وخبا بريقها أمام بريق المادة وطُغيان الأنانية وانحسار الفكر وتراجع النقاء. في مؤتمركم الاول ـ معشر العلماء والفلاسفة ـ استشعر الحق حرصكم عليه فناداكم، وتأمل الخير فيكم خيراً فتعلق بكم، وتذوق الجمال جمال نفوسكم فآثركم. ولا أظنكم مختتمين مؤتمركم هذا إلا وقد انصفتم هذه القيم الكبرى للإنسان، بما ستتوصلون اليه من سبل لإعادة مكانتها فوق مكانة قيم المادة.

إنكم أحفاد أجيال من الفلاسفة انجبتهم حضارة الإسلام، وكان لهم دورهم في تشكيل الفكر الفلسفي عربياً وعالمياً، تناديتم اليوم من أصقاع عالمنا العربي، لتبحثوا في علم قيل عنه قديماً إنه «أعلى الصناعات الانسانية منزلةً واشرفُها مرتبةً». عِلمٌ يسعى للوصول الى توجُّه يمكن الانسان من استخدام فكره بصورة أفضل في فهمه لنفسه، وفهمه للكون من حوله

ـ وهما مجالات العلوم كلها ـ فهماً أكثر عمقاً وشمولية، بطريقةٍ موضوعيةٍ منهجيةٍ تزاوج بين الفكرة والواقع، وتدرك الواقع المفضي إلى الحقيقة.

إن ما يواجهه العالم اليوم من قضايا ومشكلات، منها ما يهدد بفناء الحضارة والانسان، ومنها ما يثير في النفس الانسانية مختلف أشكال القلق والاضطراب، يدعونا اليوم فلاسفة وعلماء ومفكرين لنوجه نتاج فكرنا وعلمنا للقضاء على مكامن الخطر. ولا يكون ذلك إلا بمحاولة السير في أرض الواقع، سيراً نربط فيه العلم بالواقع، والبحث بالهدف والفكرة بدواعيها، وقد خطوتم خطواتكم الأولى على هذا النهج في مؤتمركم الفلسفي الأول، وها أنتم تضعون على الطريق السليم خطى أخرى عندما أدرتم محاور مؤتمركم هذا حول ربط الفلسفة بالفكر والفن والتراث والسياسة.

أيها العلماء الأفاضل

إنني لا أشك في أنكم تتمثلون جيداً أبعاد المحاولات المتكررة من بعض المفكرين الغربيين للتشكيك في أصالة الفلسفة الاسلامية العربية، وما ذاك الا نفيٌ لمقدرة العقل العربي على الابداع والابتكار، لهذا فلا بد أنكم ساعون اليوم لبلورة السبل الكفيلة بإيجاد فلسفة عربية خاصة لها شخصيتها المستقلة، وأسسها الراسخة، ومباحثها المتجذرة في ارض واقعنا الاجتماعي والنفسي والقيمي. فلسفة تربط الماضي بالحاضر، وتتمثل معتقدات الأمة وتاريخها وواقعها وتطلعاتها، في إطار من الأصالة يصدر فيه الفلاسفة عن ذاتهم وحاجاتهم، متجاوزين بذلك حد الاكتفاء بالاتكاء على الفلسفات القديمة والحديثة، نقلاً، وترجمةً، وشرحاً، وتلخيصاً، وتحليلاً، ومحاكاةً، ومسهمين في بناء العقل العربي الجديد، والانسان العربي الجديد.

إننا نؤمن بأن علم الفلسفة كغيره من العلوم الانسانية والطبيعية، علم متجدد باستمرار، ينمو بنمو فكر الانسان وحضارته، ولا يضيره انه نمو أقل حركة، بحكم عمق القضايا التي تتناولها الفلسفة، وإذا كنا نضع اليوم خطوطاً لفلسفة عربية أصيلة، فإن علينا أن نكون جزءاً من الفلسفة المعاصرة التي تتناول مفاهيم معاصرة، وعلينا أن نواكب كل جديد في هذا العلم، فلا نتردد في المشاركة في المؤتمرات والندوات الدولية، ولا ندع مناسبة للتعلم وتبادل الآراء، إلا ونسعى اليها، لنقف على حدود المعاصرة، فلا ننزلق نحو التطرف، ولا نقف عند حد الجمود، دون أن نقصي تراثنا الفلسفي الكبير الذي خلّفه لنا فلاسفةُ الاسلام، والذي ما زال بعضُه يدرس في الجامعات الاوروبية. كما أننا نؤمن بأن الخوض في مجالات الفلسفة يحتاج الى المعرفة الشمولية بمختلف أنواع العلوم، التي دونها سنفتقر حقيقةً الى ابداع فلسفتنا الخاصة.

أيها الحفل الكريم

لقد أكمل المولى عزَّ وجلَّ لنا الدين، وجعل العقل والعلم والفكر فيه ركائز، وما

حدَّها بحدود: ﴿وتلك الأمثالُ نضربُها للنّاس وما يَعْقِلُها إلا العالمون﴾[1]، ورفع مكانة العالِم عن غير العالِم: ﴿قُلْ هل يستوي الذينَ يعلمونَ والذين لا يعلمون...﴾[2]. وبغير العقل والعلم والتفكُّر لا تكون هناك فلسفة. وها أنتم ترون معي أن ديننا الحنيف منحنا شرعيّةَ التفكير والتعقُّل، وفرضَ علينا طلب العلم، وها هي توجهات جلالة الحسين وسمو ولي عهده توفر للعقل والعلم والتفكير منابتها الخصبة، وتشملُها بالدعم والرعاية، فهلا أطلقتم لها العنان لنلحق بركب الحضارة والتقدُّم فتكونوا بذلك في طليعة المتسابقين إلى مضمار المعرفة، لا تشدُّكم إلى الوراء فيه أوهامُ المادّية التي تدعي أن عهد الفلسفة ولّى، وأنْ لا مكان على الساحة إلا لعلوم المادة والتكنولوجيا. بَلْ عليكُم أن تشدوا معكم علوم الطبيعة والتكنولوجيا، لتكون نظرتكم الفلسفية أكثر عمقاً وشموليةً.

معالي الاستاذ، مندوب سمو وليِّ العهد المعظَّم

لقد تقدمت هذه الجامعة بدعم الحسين ورعايته، وبآل هاشم تكبرُ المسيرةُ، فالشكرُ والعرفان لهم وليحفظهم الله أنصاراً للعلم والعلماء، واسمحوا لي أن أرحب بهذه الصفوة من العلماء، وأن أشكُرَ لهم جهودهم، وان اشكر لمركز دراسات الوحدة العربية مشاركته، وجهود كل من ساهم في الإعداد لهذا المؤتمر وانجاحه، مرحباً بهم جميعاً في بلد الحسين، وأطيب الأماني لهم بالتوفيق وسداد الخطى.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(١) القرآن الكريم، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٣.
(٢) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

كلمة عميد كليّة الآداب - الجامعة الأردنيَّة
الأستاذ عبد الكريم غرايبه

ترددت كثيراً قبل أن أقرر إضاعة دقائق من وقتكم الثمين. فما لي والفلسفة وهي بعيدة كل البعد عن تخصصي. فأنا أتعامل مع الأموات وبعض الأحياء وأتحدَّث عنهم بما قد لا يرضيهم وهو ما تسمونه غيبة وندعوها تاريخاً. ولكن الفقهاء من حكماء وفلاسفة الزمن القديم اعتبروا هذه الغيبة حلالاً وفرض كفاية. وتذكرت أوقاتاً حلوة في فاس ورفيقي التازي يصف لي جلوس الاساتذة على الكراسي ولكل تخصص كرسيه. وقيل لي أن الجالس على الكرسي كان يتردد بالاجابة عن سؤال خارج تخصصه ويحيله عادة الى شاغل كرسي ذلك التخصص. فإذا تعذر ذلك ورأى الجالس في نفسه مقدرة على الاجابة نزل الى الارض واجاب احتراماً لمبدأ التخصص وإثباتاً لتواضعه العلمي. لذا أرجو أن تسمحوا لي بالتحدث وأنا على الأرض.

وتخيّلت نفسي جالساً أمام عدد من فقهاء القرويين أواخر القرن الثامن للهجرة. وعرضت عليهم باسم كلية الآداب المشاركة بهذه الندوة مع هذه النخبة الرفيعة من حكماء القرن الخامس عشر. ولكن سرعان ما بان عجزي عن توضيح ما أريد. فلم يفهموا ما سميته مواضيع المؤتمر: الفلسفة والفن، الفلسفة والتراث، الفلسفة والفكر العلمي، الفلسفة والسياسة. ولا فهموا كلماتي عن المعاصرة أو الفلسفة الغربية. وقالوا لي إنهم فقهاء هذه الأمة، الأمة الاسلامية، يقسمون علمهم الى تخصصات متكاملة غير مجزأة لا تقوم بينها حواجز. ولا يعتبرون أداء من سبقهم تراثاً يثقل عليهم أو يقيّدهم، ولا يسعون الى تحميل القديم معرَّة ولا الى الإثقال على الأبناء أو الأحفاد. قالوا إنهم دوماً عصريون وتفكيرهم دائماً معاصر لا يخافون الأخذ بما هو مفيد للأمة ولا يخشون على هذه الأمة من الأخذ أو العطاء أو الرفض. يبنون فكراً متكاملاً يقوم على التوحيد. وهم يرفضون كل ما يروّجهُ الأحفاد في قرننا هذا من آراء وتطبيقات عن الإزدواجية بالتفكير والتشريع والمحاكم والمؤسسات والقيم. وما هو عبادة هو أيضاً أسلوب حياة وأسلوب تفكير.

وانتقل بي صاحبي الى جامع فاس الجديد وابقاني في القرن الثامن. وخرج فتى من دار السلطان المريني وبيده ورقة فقرأتها فإذا فيها:

قال الشيخ ابو العباس السبتي العدوي أن في قوله تعالى: ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال...﴾[1] يعني شمسها ونجومها والأرض يعني نباتها فأبرز كل واحد ما اؤتمن عليه وأبى أن يختزنه. أدّوا الأمانة ولم يحملوها. وحملها الانسان وادخرها واكتنزها وبخل بها. ﴿... إنه كان ظلوماً جهولا﴾[2] لانه منع ما ليس له.

وقد منحكم الله علماً وحكمة. فلا تحملوا نعمة الله ولا تختزنوها أي لا تحجبوها لأنّها أمانة في أعناقكم وعليكم ان تؤدوها. والأمة أحوج الى فكركم الآن منها في أي وقت مضى في عصر تعاني فيه هذه الأمة من الإرهاب في الفكر وضيق الأفق، بل وتبدو فيه مهدّدة بالانقراض. فانفقوا من علمكم على هذه الأمة بسخاء وأعطوها ما هي بحاجة اليه من فكر وتوجيه، اعطوها من نعم الله عليكم ولا تربطوا بين الأخذ والعطاء، بل انفقوا من نعمة الله كما أراد لكم الله ان تنفقوا.

وفقكم الله في خدمة هذه الأمة المنكوبة التي تحتاج الى فكركم، وإن عجزت الآن عن ايفائكم حقكم من التكريم. وأدعو الله أن يدخر لكم الثواب. وكرم الله دائم لا ينقطع.

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.
(٢) المصدر نفسه.

كلمة رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر

د. أحمد ماضي

معالي الأستاذ أكرم زعيتر مندوب سمو الأمير الحسن ولي العهد المعظم
الزملاء المشاركين في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني
سيّداتي سادتي أضياف المؤتمر

يسعدُ اللجنة التحضيرية للمؤتمر أن ترحب بكم أحر ترحيب، وتتمنى للمشاركين اقامة طيبة في ربوع بلدهم الثاني، راجية أن تتكلل أعمالُ هذا المؤتمر بالنجاح.

ينعقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني بالتعاون بين الجامعة الأردنية ومركز دراسات الوحدة العربية. وفيما أعلم يعد هذا المؤتمر أول عمل مشترك بين الجامعة والمركز. وأرجو أن يكون مثل هذا التعاون مثمراً ومشجعاً على مزيد من التعاون والتنسيق من أجل خدمة الحركة الثقافية العربية والنهوض بها. وفي اعتقادي أنكم تعلمون أن الجامعة الأردنية كانت قد استضافت المؤتمر الفلسفي العربي الأول في أواخر عام ١٩٨٣، الذي صدرت بحوثه في كتاب عن «مركز دراسات الوحدة العربية» بعنوان **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**[1].

ومما يسعد الجامعة الأردنية أن المؤتمر الفلسفي العربي الثاني يعقد أيضاً في رحابها. وان دل هذا الأمر على شيء، فهو يدل على ثقة المشتغلين بالفلسفة في توافر مُناخ مناسب لإلقاء بحوثهم واجراء مناقشاتهم في جو من الحرية المسؤولة. ويدل كذلك على أن جامعتنا تولي الفلسفة أهمية كبيرة، وتقدر مكانتها في المجتمع، وتتطلع الى أن تؤدي الدور الذي ينبغي أن تضطلع به.

وحريّ بالذكر أن المؤتمر الفلسفي العربي الثاني يعقد بمناسبة عزيزة على قلوب أبناء

---

(١) **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الاردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

وبنـات بلدنا، هي العيـد الفضي لبدء التـدريس في كلية الآداب، والـذي كان بـه استهـلال التعليم الجامعي في الأردن كله.

وتجدر الاشارة الى أن مؤتمركم هذا يعقد برعاية سمـو الامير الحسن ولي العهـد المعظم الذي لم يدخر وسعه، مادياً ومعنوياً، من أجل انعقاده وتكلُّل أعماله بالنجاح. ويقيني أن هذا أمر يثلج صدور المشتغلين بالفلسفة. ويسعدني، باسم اللجنة التحضيرية، أن أتوجه لسموه، من هذا المنبر، بالشكر الجزيل والامتنان الكبير على هذه الرعاية.

كما أتوجه بالشكر الجزيـل للخطوط الملكيـة الأردنية/الخـطوط الجويـة الـوطنيـة التي دعمت، بسخاء، انعقاد المؤتمر، وأخص بالشكر عطوفة السيد عـلي غندور الـرئيس التنفيذي لها. وأقدم الشكر أيضاً للمؤسسات والأشخاص الذين ساعـدوا في انعقاده ايمـاناً منهم بقيمـة الفلسفة وضرورة تعزيز حضورها في المجتمع.

ومما يستحق الذكر أن اللجنة التحضيرية للمؤتمر حرصت على دعوة مشتغلين بـالفلسفة يمثلون أقطاراً عربية عديدة من جهة، واجتهادات متنوعة من جهة أخـرى، حرصـاً منها عـلى أن تكـون الساحـة الفلسفية في الـوطن العربي ممثّلة عـلى أحسن وجه ممكن، ومن أجـل اثراء الفكر الفلسفي بالحوار الخصب، وبهدف تأسيس جمعيّة عربيّة للفلسفة تكون لجميع المشتغلين بالفلسفة بغض النظر عن أقطارهم واتجاهاتهم.

ويسرّني القول بأن زملاء أفاضل من بلدان المشرق والمغرب قـد لبوا الـدعوة. ويؤسف اللجنـة التحضيريـة أشد الأسف أن زمـلاء آخرين قـد اعتذروا عن عـدم المشاركـة لـظروف وأسباب مختلفة. وهؤلاء الزملاء هم: د. زكي نجيب محمود ود. محمد الجابري ود. فؤاد زكريا ود. عبدالله العروي وآخرون.

واسمحوا لي أن أكرر ما قلته في كلمتي أمام المؤتمر الفلسفي العـربي الأول: «ليس بخاف أن المشتغلين بالفلسفة من العرب يحتاجون الى ما يوطد أواصر الصلات بينهم، بحيث يجتمعون بصورة منتظمـة ويخططون لما ينبغي أن يدرس ويقوّم».

وتعتقد اللجنة التنظيمية للمؤتمـر أن من الضروري التفكير بصـوررة جديّـة في تأسيس «جمعية فلسفية عربية». تعمل على توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة وعقد المؤتمـرات والندوات المتخصصـة لمعالجـة قضايـا فلسفية عـربية وإسـلاميـة واصـدار مجلة دوريـة تُعنى بنشر الفكـر الفلسفي ودراسة الواقع الفلسفي في الوطن وتقويمه.

ومما جاء في البيان الختامي للمؤتمـر الفلسفي العربي الأول أن المنـاقشات التي دارت في أثنـاء انعقاده تمخّضت عن ضرورة العمـل على تـأسيس جمعيّة فلسفيـة عـلى مستوى الـوطن العربي. واسمحوا لي أن أقول لكم بمنتهى الصراحة إن ما أتمناه ويتمناه جميعكم هو قيـام هذه الجمعية العربية للفلسفة.

وختاماً أرحب بكم أحرّ ترحيب وأتمنى للمشاركين اقـامة طيبـة وجهوداً مثمـرة في إثراء الفكر الفلسفي في الوطن العربي.

القِسْمُ الأوّل

إشكاليّات العقل الفَلسَفي العرَبي

الفصل الأول

دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي

د. صلاح قنصوه(*)

١ ـ الوعي الفلسفي والفكر

ربما يتيسر لنا تجلية ما نقصده بالنقد الفلسفي إذا ما عمدنا الى تحديد ما نعنيه بالفلسفة، فينبغي الاعتراف بأنها ليست تخصصاً لا يقربه الا من أوتي مناهجه وأدواته، كما أنها ليست علماً بين علوم يختص كل منها بموضوع معين أو ظواهر بعينها. فالفلسفة نظرة كليّة، وموقف شامل، واتجاه عام. وبالتالي، فإن الخطاب الفلسفي لا يصدر بالضرورة عن متخصصين بقدر ما يأخذ صاحبه بالتجريد والعمومية والشمول. وقد يتأسس أو ينطلق من تخصّصات معينة، فحينئذ قد يتشرب بصبغة التخصص الأصلي أو طابعه العام، إذا ما كان علوماً طبيعية أو اجتماعية أو تاريخاً أو أدباً. ومهما يكن من أمر التخصص الأصلي، فلا بد أن يتميز الخطاب الفلسفي بالنّسقيّة التي تضمّ الآراء والمواقف المتناثرة والمتباعدة الى محور واحد يجعلها منسّقة لا اضطراب فيها أو تعارض.

فلم يعد الخطاب الفلسفي اليوم، كما كان قديماً، وعاءً يضم جميع العلوم الطبيعية والانسانية التي لم يُبْقِ التخصّص فيه شيئاً، أو حزمة من المعارف التي ما لبث أن انفرط عقدها الى تخصصات محددة.

فإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئاً في كل موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها، لا تعدوها. ولا بد أن تبرز الحاجة الى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً الى وحدة أو في موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصرها، ويعقد الصلات بينها، ويسد فجواتها. فالعلم، أو الوجود، أو الحياة بكل جوانبها، والانسان بكل فاعلياته لا يصلح أن يكون موضوعاً لعلم واحد من العلوم. وستظل للفلسفة مهمتها الخاصة وأسلوبها المتميز في

(*) جامعة الزقازيق.

تناولها لكل الموضوعات. فهي اذاً موقف من العالم والعصر والمجتمع. موقف يستوعب جوانب الانسان كافة. وكل مشكلة أو موضوع أو قضية، يمكن أن تكون مادة أو مضموناً للفلسفة، بشرط أن تدرس جميعاً في شمولها، وعلى أساس من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب الانسانية.

فمهمتها هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني واقعي مباشر، ولكن من طريق ما هو مجرد كل شامل. وهناك من الفلسفات ما تبرر واقعها الراهن، أو تتحسر على ماض ذهبي، أو تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد. وهي في هذه المواقف المتباينة تسعى الى أن تجعل الناس على وعي بالتزاماتهم الأساسية، وآثارها المترتبة عليها.

وعلى هذا النحو، فإن النسق الفلسفي (أو المذهب) للفلسفة لا يظل مغلقاً على نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف تتحدد فيه المشكلات التي يتناولها وفقاً لحركته.

فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوماً. ولا تصبح أي قضية مشكلة فلسفية لأنها وردت في قائمة وضعت سلفاً، وحظيت باتفاق أهل الاختصاص، بل «تصير» مشكلة فلسفية لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتتشابك ملحة في طلب الجواب. ولا ريب أنّ هذه الاسئلة هي تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حثّت عليها، أو أنتجتها أوضاع ثقافية مادية وروحية جديدة.

فقد كانت مشكلات العلوم الطبيعية والاجتماعية اليوم هي من بين مشكلات الفلسفة في العصور القديمة، كما اضيفت مشكلات أصول الدين والشريعة الى مشكلاتها في العصور الوسطى. ولكنها اليوم فقدت مشروعيتها الفلسفية لتحتفظ بمشروعيتها الخاصة في مجالاتها المستقلة.

وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه «الافتراضات» الواسعة وليس «الفروض» التي تتطلب التحقق العلمي المباشر، وهي افتراضات صادرة عن التأمل، أو التحليل، أو الاستدلال، أو الحدس، كما أنها مؤسسة على التجريد والشمول من أمور عينية وتفاصيل منوعة. وعلى الرغم من أن الفلسفة، إذا ما قورنت بالعلم، بعيدة عن الوفاء بمطلب التحقق العلمي المباشر لقضاياها أو افتراضاتها، الا انها أقرب وألصق بالفعل الانساني المباشر. فالعلم، رغم انغماسه في المعطيات المباشرة، والتزامه بالتحقق الفوري من صحة فروضه، إلا أنه لا يحدد لنا كيف نتخذ قراراً، أو نختار موقفاً في حياتنا اليومية والعامة.

أما الفلسفة، فهي التي تفاضل بين المواقف، وتضع المعايير، وتحثّ على قيم دون أخرى. وكل عبارة عامة لا تتعلق مباشرة بتخصص معين أو علم بعينه، هي عبارة فلسفية مهما قد يبدو من سذاجتها. ونحن في حياتنا اليومية نمارس نوعاً أو مستوىً هابطاً من الفلسفة حينما نطلق أحكاماً عامة على الحياة أو الكون أو العصر أو البشر. والواقع أننا ننتقل من حكم الى آخر متناقض وفقاً لتقلبات مزاجنا أو ظروفنا اليومية. ولكن ما يصلح أن يصدق عليه عنوان الفلسفة فهو مجموعة الاحكام التي لا تنطوي على تناقض، ويمكن أن تلتئم في

نظرة نسقية مشتركة مهما تتعدد أو تتسع الأوضاع والمجالات التي نتخذ منها موقفاً بمقتضى ما نطلقه من أحكام ازاءها. ومن ثم، فعندما تُغيَّبُ الفلسفة بعنوانها ومذاهبها ومصطلحاتها المألوفة في بعض البلدان التي تنظر الى الفلسفة بعين الريبة، أو تسلط عليها سيف التكفير والمروق، فإن الموقف الفلسفي قائم دون أن يحمل عنوانه، لأنه موقف كلي من الحياة، ونظرة شاملة للعالم والانسان لها انحيازها الخاص. فلسنا مخيّرين اذاً بين أن تكون لنا فلسفة أو نمتنع عن تداولها، لأن الاختيار الحقيقي إنّما هو بين أمرين، أن نصوغ فلسفتنا عن وعي وعلى اتفاق مع مبدأ معقول، أو أن نمارسها دون وعي وبمحض الصدفة أو حسب اللزوم.

ولئن كانت العلوم المختلفة تتناول موضوعاتها بصيغة التقرير المحايد الذي يصف، أو يفسر، ما هو كائن، فإن ما يبقى للفلسفة هو الحديث عما ينبغي ان يكون حتى اذا أعلنت بعض المذاهب ان الحديث عما ينبغي أن يكون «ينبغي» الا يكون شاغلَ الفلسفة، وحسبها تحليل ما هو كائن. فكل تقرير فلسفي، هو في نهاية الأمر، دعوة صريحة أو مضمرة لما ينبغي أن يكون عليه الانسان فكراً وسلوكاً. ومعظم الفلسفات، رغم ما تحمله من لهجة تقريرية، هي اطار معياري يؤلف الانحياز والإيعاز محتواه، مهما يتخفى في رداء تنكري من العلم أو الدين أو أي مجالات سبق لها نيل الحظوة والاعتراف من الناس. وهكذا، فليس من اللازم أن نبحث عن الفلسفة اليوم تحت العنوان نفسه، ولعل من الأفضل أن نكتشفها أو نعثر عليها تحت ما يطلق عليه الفكر لأن اصطلاح الفلسفة اليوم في بلادنا يقترن بالمذاهب الفلسفية المعاصرة التي نشأت في الغرب عبر تاريخ طويل. ومن قبيل الترف غير المبرر، أو التسرع في الحكم، ان نقصر الممارسة الفلسفية على قوالبها التي صيغت بعيداً عنا.

والفكر، اصطلاح محايد لأنه لا يثير، مثل اصطلاح الفلسفة، سخطاً أو توجّساً أو سوء ظن. ولذلك سنستخدمه معادلاً فلسفياً في الحالات والفترات التي يغيب عنها اصطلاح الفلسفة أو المذهب، طالما كان خطاباً عاماً موجّهاً للوعي دون تخصص.

٢ ـ النقد الفلسفي

يحسن بنا قبل أن نغامر بتعريفه أن نعرض لمواقف ثلاثة للفلسفة بالمعنى الذي أسلفنا بيانه. فهناك أولاً الموقف الذي يصدر عن عجز عن المواجهة وغياب المشاركة في تقرير مسار الشؤون الجوهرية للأمة، فلا يبقى للمفكر سوى تبرير الوضع الراهن ولكن عن طريق التسامي بما هو سائد من أمور، وتصعيده الى مستوى المطلق والمسلّمات والمثل العليا، واحاطة المصالح القائمة بإطار من القداسة والرسوخ. ويستعير المفكر في وشيه لهذا الاطار كل ما يتاح له من النصوص الدينية والتاريخ والمعارف العامة.

ويتفق الموقف الثاني مع الأول في تبرير الجمود وتقديسه ولكن من خلال الاعتصام بما ليس للمفكر فضل في حيازته وصنعه، وهو ما يولد به الانسان مثل الجنس والدين واللغة. وهو هنا يستعيض عن إفلاسه وافتقاره الى الكسب والمبادرة بالحماسة المشبوبة والتعصب الدموي. ويغتصب بذلك مآثر المتطهر الشهيد. وقد يضمّ الى هذا الموقف، الفكر الذي لا

يملك سوى تراثه القديم، ولا يعترف من الزمن بغير ما جرى في الماضي الذي لا يكف عن ترديده واستعادته.

بينما يقنع الموقف الثالث من أبعاد الزمان بالقمة الظاهرة من الحاضر الذي يطفو على موجاته التي لا تكف عن التشكل والانحلال. ويتأمّل الاحداث وهي تنزلق على السطح الأملس لوحيه دون أن يبذل جهداً لفهمها أو تعمقها. فالحوادث والوقائع لديه تجري وقد انفلتت من قانون يحكم حركتها، أو نظام يحدد مسارها، وبالتالي يغلب على تأملاته طابع التحليل الجزئي الذي يتعامل مع موضوعاته «بالقطعة» «وحسب اللزوم».

وينتهي المفكر من هذا الطراز الى أن يأوي الى ركن آمن ينعم فيه بالدعة والاستسلام.

أما النقد الفلسفي، فهو ما يحتلّ الطرف المضاد لهذه المواقف جميعاً. وهو لا يختلف عن سائر المواقف في انحيازه المعلن لأن الفلسفات كلها، تصريحاً أو إضماراً، لا تتخذ موقف الحياد من أوضاع المجتمع والعصر. بَيْدَ أن اسلوبها في التعبير والتناول يسلك التجريد والشمول الذي يخفي في أكثر الاحيان المشكلة الأصلية الحافزة على البحث، وكذلك الهدف المُصوَّب اليه، ولا ينبغي أن نختزل المسافة بين الفكر الفلسفي وموقف الفيلسوف من مشكلات عصره ومجتمعه، لأنّ العلاقة بين الوعي الفلسفي والواقع المباشر لحياة الفيلسوف، ليست علاقة شفافة بحيث يمكن أن نقرأ على الفور انحيازه الخاص، فهذا قد يصلح في العلوم الاجتماعية. أما الفلسفة فهي تمثل قمة التجريد والكلية، وتطرح مشكلاتها في نطاق أعم فئات التصنيف النظري مثل الكون والوجود والمعرفة والقيم. ويضاف الى ذلك أن هذا النمط من الطرح قد اكتسب استقلالاً نسبياً عبر تاريخ طويل من إثارة المشكلات والمسائل واقتراح اجاباتها وحلولها على الوجه الذي اتاح لها ان تصنّف بدورها في مذاهب ونزعات. ورغم ذلك الاستقلال النسبي للفلسفة وتباعدها عن التناول المباشر للأوضاع السياسية والاجتماعية، فإن تاريخ الفلاسفة يُكْشَفُ دوماً بمواقفهم السياسية والاجتماعية، ولقد عرفنا الكثير من مواقف فلاسفة اليونان والاسلام والعصور الوسطى، وبدايات العصر الحديث كذلك.

فلم يعد في وسع الفلاسفة أو المفكرين في هذا القرن وكذلك القرن الماضي بوجه عام، الاعتصام بعزلتهم النظرية بوصفهم النخبة أو الخاصة المستنيرة بعد أن اتسعت رقعة الدور الذي تلعبه الجماهير في مشاركة السلطة في تسيير الأمور. ومن ثم اخترقت الفلسفة، والفكر النظري معها، أسوار المشكلات التجريدية التقليدية لتنفتح على كل ما يتصل بالتنوير في كل مجالات الحياة، وعندئذ أعلن الاعتراف بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة، ولكن على انحاء شتى ووجهات نظر متعددة، ومتعارضة أحياناً. فإذا ما أهملنا المواقف التبريرية والاطلاقية السابقة لتبقّى لدينا ما نسميه بالنقد الفلسفي، وهو الوقفة الايجابية من أوضاع المجتمع والعصر ومطالبها.

وربما يسلط مصطلحا الاغتراب والتموضع ضوءاً على الدلالة الدقيقة للنقد الفلسفي

بوصفه قهر الاغتراب. فالاغتراب يعني ببساطة ضياع الذات في موضوعات العالم، بينما يعني «التموضع» تحقيق الذات في تلك الموضوعات.

ومن هنا يكون الفكر الفلسفي في حال الاغتراب مستقلاً معزولاً عن مبدعيه المباشرين من البشر، ومصبوباً في قوالب ومسلّمات صكّتها من قبل المؤسسات ذوات المصلحة في ترسيخ الوضع السائد.

أما الفكر في حال التموضع أو النقد الفلسفي، فيسعى الى توضيح الافكار وردها الى جذورها وأصلها في الممارسة الاجتماعية واستشراف مستقبل أكثر تقدماً.

وفي الاغتراب يفقد الوعي دوره وجوهره بوصفه تمايزاً وموقفاً مواجهاً للموضوعات، فيغدو متجانساً ومتواطئاً معها. ويتحول المفكرون الى نوع من «الكورس»[1] الذي يردد ويؤمّن على ما يجري. بينما الفكر الناقد يسعى الى الحصول على عضوية عاملة في تشكيل ما يجري من أمور.

ويفترض النقد الفلسفي أن العالم أو الواقع قابل للفهم، كما انه خاضع للتغيير بمقتضى ما ينطوي عليه من نقص، وأنّ للفلسفة، أو للفكر بوجه عام، دوره في فهم هذا العالم وادراك جوانب النقص فيه التي ينبغي أن يتوجه الى استكمالها. وأن على الفكر أن يتولى هذه المبادرة.

فالنقد الفلسفي هو الذي يدرك المأزق، كما يدرك إمكان الخروج منه، كما يتحمل المسؤولية إزاء ما يقترحه من مخارج، وهو في هذا كله على وعي صريح بالعقبات التي تحول دون الانجاز والمشاركة.

وفي الاغتراب قد يشغل الفكر بالغايات البعيدة على حين يلحّ النقد الفلسفي على البحث في العلل القريبة لأغراض النقص من أجل تجاوزها وتعديل مسارها، مزوّداً بما يملكه الانسان من امكانات.

والفلسفة المغتربة تمضي في دروب وأزقة صنعتها الاجابات السابقة، ولم تشقّها الاسئلة. بينما يقف النّقد الفلسفي «قبل» البدايات وخلف المسلّمات ليطرح التساؤلات، ويضع المشكلات من جديد.

ولا بد إذاً من أن يتميز النقد الفلسفي بإحلال الحركة محل السكون، والصيرورة محل الوجود، والتغير محل الثبات، والنسبة محل الاطلاق، والتسامح أو الانفتاح محل التعصّب والإنغلاق.

ولا يظهر النقد الا في فترات الاختمار والفوران المؤذنة بالتحول؛ ومن ثم يحتل النقد الفلسفي، كوعي ايجابي، الحلقة الوسطى بين الوصف والتفسير من جهة، والتغيير من جهة

---

(١) جوقة.

أخرى. ومتى كان النقد الفلسفي رفعاً للوعي الى مستوى الواقع المعاش، ليس بمعنى التجانس معه ومسايرته، بل بمعنى القدرة على ادراك ما يمور داخله من تفاعلات، والمساعدة على أن تشق نتائجها الطريق الى الوجود، فلا بد أن يتزود النقد الفلسفي بالعلم والمعرفة أداةً ومنهجاً.

ولا يعني هذا أن يكون الناقد الفلسفي مشتغلاً بالعلم متخصصاً فيه، بل يكفي أن يتخذ اطاراً مرجعياً يدعم به دعوته. فالعلم هو إعادة اكتشاف العالم الذي يألفه الإنسان منذ عهد قديم. والنقد أيضاً يسعى الى إعادة اكتشاف الواقع وممكناته التي ينطوي عليها، وكأنه توليد لما يحمله في جوفه. الا أن النقد يضيف الى ذلك إعادة اكتشافه لما يملكه الانسان أيضاً من قدرات لإعادة صوغ الواقع.

فالنقد اذاً هو التنوير، الذي يعني في نهاية التحليل تحريراً لكل ما يصنعه الانسان واخضاعه لقدراته التي تتكثف جميعاً حول العقل بوصفه معياراً ودليلاً مرشداً.

وللعلم سبيلان للتأثير: فله محتوى معرفي هو النتائج التي تسفر عنها ممارساته وأبحاثه. ولكن هذا المحتوى متغيّر متحوّل. أما ما يظل راسخاً في العلم فهو المنهج. ومن ثم، فإن الذين يفيدون من العلم خارج نطاقه المتخصص إنما يعتمدون على منهجه أكثر مما يعتمدون على نتائجه المتقلبة. وقد يصدق هذا الفارق في قوة التأثير فيما يتصل بالعلوم الطبيعية، إلا أن العلوم الاجتماعية، ومن بينها التاريخ والسياسة والانثروبولوجيا[٢] تؤثر أيضاً بنتائجها مثلما تؤثر بمنهجها. وذلك لأن نتائجها ومعلوماتها الجديدة قد تُحدث أحياناً ما يشبه الثورة والانقلاب على الآراء التقليدية التي رسخت بطول الترديد والتكرار، وأحيطت بما لها من التقديس والتوقير اللذين استعارتهما من مصادرها التي تتألف عادةً من رجال الدين وسدنة السلطة بمقتضى دورانها حول الدولة والمجتمع والانسان.

٣ - النقد الفلسفي في الصراع بين السلفيّة والتنوير

ولننظر في الدلالات التي اقترنت بالعلم والمنهج في مجتمعنا العربي قبل بواكير النهضة أو التنوير في بدايات القرن التاسع عشر حتى نشأة الجامعة المصرية.

استقر مفهوم العلم والعلماء أول الأمر عنواناً على الدراسات الدينية ورجال الدين الاسلامي، بحيث أطلق على شهادة التخرج في الأزهر اسم «العالمية»، وظلت كلمة «عالم» مخصصة للدارس في الأزهر المرتدي لزيه الخاص، ولا تزال «هيئة كبار العلماء» في مصر دليلاً على هذا التخصيص.

وظل العلم يعني مجموعة منظمة من المعارف القابلة للحفظ، وهي معارف لا تتعلق بدراسة الكون أو الانسان، بل تقنع بدرس النصوص الدينية التي سرعان ما انتقلت مهابتها

---

(٢) الإناسة: Anthropologie.

الى الكتب التي وضعها بعض الباحثين القدامى حولها، ولذلك كان المنهج المتبع هو «الشرح على المتن»، ولم يعد المتن، أي النص الأصلي للمؤلف، جتهاداً حافزاً على الحوار والمناقشة بقدر ما أصبح باعثاً على الشرح ووضع «الحواشي» وصوغ «التعليقات» بحيث أصبح الكتاب الواحد أحياناً أربعة كتب بما أضيف اليه من شرح، وحاشية، وتعليق. واقتصر العلم على ما يمكن أن يضيفه «العالم» من هذه التهميشات بهدف حفظها واستظهار الطلاب لها.

ولا شك ان مضمون المعارف في العلوم الدينية مثل الفقه والتفسير والحديث وأصول الفقه وعلم الكلام أو التوحيد، كان نتاجاً لقدرات ابداعية لقدامى الباحثين الذين اصطنعوا لها منهجاً عقلياً مستنيراً. إلا أن المتأخرين لم يبذلوا جهداً مماثلاً بل قنعوا بما قدمه الأولون أساساً للشرح والتعليق والحفظ. وقد سوغ لهم ذلك ان مصطلح «الحكم» في العلوم الدينية لا يعني «الفعل» الذي يمارسه الباحث للتمييز بين ما هو صادق أو كاذب كما يعني الحكم في المنطق، بل الحكم هو حكم الله في أفعال العباد من حيث الإباحة أو التحريم، وما بينهما من درجات الندب والكراهية. ومن ثم كانت الاحكام موضوعاً للدراسة والحفظ، وليست فعلاً واجتهاداً من الباحث الذي استخدم فيه مصطلحاً آخر في المنطق، هو «التصديق».

ولقد ازدهر من العلوم الدينية في عصر النهضة الاسلامية القديم، **علم الحديث، وعلم أصول الفقه**. وكان الوعي بالمنهج لدى الباحثين صريحاً منتجاً. فقام علم الحديث على نوع من النقد العلمي من حيث الرواية والدراية. وقد تفرّع الى نقد «السند» أو الاسناد أي الإخبار عن طريق المتن لتصفيته من الانتحال والوضع واستخدم ما يسمى «بالعدل والتجريح». ثم نقد «المتن» من جهة شكله ومضمونه، أيْ لفظ الخبر ومدلوله وعرض المتن على وقائع التاريخ المعاصرة للرسول، وكذلك على مطالب العقل بحيث لا يخالفها. ثم ما يسمى «بالتحمل والاداء» أي التحديث بالخبر باعتبار الشخص متحملاً بوصفه تلميذاً أو متلقياً، ومؤدياً بوصفه شيخاً أو استاذاً أو محدِّثاً. وأشهر طرقه السماع والقراءة والاجازة والمناولة والمكاتبة. وعلى أي حال، فهذه المطالب أو الشروط جميعاً انما تعتمد على لون من الاستقراء الذي يعتمده العلم نمطاً رئيسياً للاستدلال.

أما علم أصول الفقه فقد استهلّ منهجاً جديداً ملائماً هو ما يسمى **بالمنطق الاصولي** وقد دفع الى نشأته اتساع المشاكل وتنوع المطالب التي واجهت الفقه بحثاً عن القاعدة في الحكم على الأفعال استمداداً من الأدلّة الشرعية، أي الكتاب والسنة، واستخداماً لما يسمّى بقياس الغائب على الشاهد، أي قياس الأشباه بالأشباه، ومناظرة الأمثال بالأمثال.

ففي العصر الأول، عصر التفتح والازدهار، كان منهجاً يغلب عليه الاستقراء، لأنه لم ينزل من النص ليستخلص منه تفاصيله المطوية فيه كما يصنع الاستنباط، بل كان يدرس ويجرّب المواقف الجديدة ويحاول أن يبلغ بها تعميماً يقارب أو يناظر، بدوره، التعميم المعتمد على الموقف الجزئي المذكور في النص، فقد كان يسعى، إذاً، الى ان يتجاوز الجزئي الذي ذكر في النص الى ما يسمى «بالوصف» أو العلة، وهو التعميم، أي حكم أو قاعدة الإباحة

أو التحريم. كان اذاً عملية منهجية تركيبية تأخذ الجزئيات عن النص لتصل بها الى تعميم، في الوقت نفسه الذي تدرس فيه التفاصيل الجديدة لترتفع بها الى تعميم يقارن بالتعميم المستخلص من النص، فهنا يكون الحكم.

وقد أدى تطبيق هذا المنهج على محتوى يختلف عن المحتوى الديني الى تقدم البحث التجريبي في الكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية التي انصرفت عن الاستنباط الاغريقي القائم على المنطق الصوري والماهيات الثابتة. وكان ذلك نتيجة طبيعية لسياق حضاري جديد. فقد فرضت الفتوح العربية على المجتمع خروجاً على العلاقات القَبَليّة البدوية المحدودة الآفاق، فخلقت حاجات اجتماعية انشأت بدورها علاقات إنسانية واسعة ولدت مع اتساع الرقعة والافتقار الى خبرات الأمم الاخرى. وحدث نوع من التلاقح بين العقلية العقائدية والعقلية العلمية نظراً وعملاً. وتزاوجت ثقافات متباينة وأثمرت مركّباً ثقافياً جديداً احتلت فيه الفلسفة قمّة رفيعة بدلالتها التقليدية التي تضم معها العلم تأملاً وتطبيقاً. وواصل الفلاسفة سعيهم الى إذابة ما يعترضهم من جمود عقائدي بمحاولة التأليف بين ما سمّي بالعلوم النقلية والعقلية (أو علوم الأوائل) والتوفيق بين الحكمة والشريعة وذلك ترسيخاً لمكانة الفكر الحرّ في نطاق الثقافة السائدة التي غلب عليها الطابع الديني.

وعند تدهور الحضارة العربية الاسلامية احتجب دور الفكر الحر وأخلى الساحة لسدنة السلطان ليوجهوا خطابهم الى الرعية التي أريد لها ان تنعم بإغفاءة العقل الناقد. ولم يعد الاجتهاد الديني باعثاً متجدداً وخالقاً للقيم على تحول المنهج الاصولي نفسه الى نوع هزيل من الاستنباط المغرق في التفاصيل والمواقف المفترضة. وقد أثّر هذا بدوره على سائر جوانب الثقافة. فمهما تكن الوقائع الجديدة نادرةً أو كثيرة العدد، فإنها تدرج على الفور في نسق نظري سابق يقوم على المماثلة بين ما يعتقد انها نظائر وأشباه، وتوقف الاجتهاد الذي كان يعني بذل الجهد في الفهم والحكم، وهو بعينه ما يمكن أن يتوازى مع المعنى الدقيق للمنهج، من حيث هو ممارسة التفكير خارج المحفوظ والمنقول. وقد أغلق باب الاجتهاد إيثاراً للعافية والسلامة بعد ان اصبح العالم العربي الاسلامي عالماً مغلقاً مكتفياً بذاته أو أريد له ذلك.

وفي الوقت الذي ذوت فيه شجرة الحضارة العربية الاسلامية، ازدهرت البذرة التي عبرت الجانب الآخر من العالم الاسلامي لتثمر في تربة النهضة الاوروبية وعصر التنوير حيث رحبت بها الحاضنة الحضارية الفتية الجديدة، واينعت ثمارها في الثورة الفرنسية التي نقلت الحملة الفرنسية بعض رموزها ومثلها الى مصر في نهاية القرن الثامن عشر. فأصابت البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تغيرات عميقة. ولكن ليس عن طريق التأثير الثقافي المباشر للحملة الفرنسية، بل عبر تقويض الحملة لسلطة المماليك المادية والمعنوية وما ارتبط بها من سلطة التفويض العثماني. وهنا استطاع الشعب المصري أنْ يفرض اختياره «محمد علي» والياً على مصر. وهو الذي تمكن من استئناف منجزات الثورة الفرنسية، ولكن في ظل شروط تفاعلت معها الجماهير المصرية.

وكـانت السلطة تستمد مشروعيتهـا من فكـر ديني راكـد. ومن ثم كـانت الحـاجـة الى مصدر آخر للسلطة التي ابتدرها «محمد علي» بتحطيم التوازن القـديم بين سلطة علماء الـدين وسلطة المماليك. فقـد كان هؤلاء العلماء أقـرب الى السادة الاقـطاعيين، كما كـانـوا شيـوخ الطوائف الحرفيـة أيضاً. ولقـد وصفهم الجبرتي بـأنهم كانـوا يأخـذون الجعالات والهـدايا من أصحاب الأرض ومن فلاحيها بحجة حمايتهم ومقابل صيانتها، كما هجـروا مذاكـرة المسائـل ومدارسة العلم الا بمقدار حفظ النّاموس، كما جاء على لسان «الجبرتي».

وكان الأزهر، معقل هؤلاء السادة ومنبر الثقافة السائدة، أوسع الهيئـات ثراءً بمـا كانت تدرّه الأوقاف المرصودة له. وقد سبق لعلماء الـدين وشيوخ الـطوائف هؤلاء مباركـة الأوضاع التي كانت قائمة في الدولة العثمانية اعترافاً بشرعية تلك السلطة والدعوة إلى طاعتها.

وعندما استولى «محمد علي» على السلطة، مضت التغـيرات الماديـة سريعاً مقـترنة ببنـاء جيش قوي بعد القضاء على المماليك، الحليف القديم لهؤلاء العلماء.

ولذلك لم يبادر هؤلاء الى تحقيق ما أراده النظام الجديد من جعل الفقه مسايراً للاوضاع الجـديدة. فـران على معـظمهم الصمت والجمود، فلم يقـدموا بـديلاً قـومياً من التشريعـات الاجنبية التي استقدمت لتواجه المطالب العصرية للنظام الجديد الذي كانوا في شغـل عنه، أو حجبوا عنه.

وهنـا حدثت الفجـوة بين الـوعي الذي كـان سائـداً، وهو مـا يمثله علماء الدين وبـين التغيرات البنائيـة الجديـدة. ومن ثم كان الـوعي السائـد، في غياب وعي جـديد بـالتغيرات السريعة، وعياً بمصالح سابقة ولّى زمنها. ولأن أصحاب هذا الوعي الـذي تجاوزتـه التغيرات كانوا علماء دين، فقد أطلق عليه اسم الفكر الاسلامي. ومن ثـم أصبح متناقضـاً، دون مبرّر حقيقي، مع المعطيات الجديدة. وهكـذا خصص الـوصف الاسلامي أو الشرعي عنـواناً عـلى النظام السابق، بينما نزعت التسمية عن الممارسات الجديـدة، وما اقـترن بها من نـظم للادارة والتعليم والتصنيع، بينما الـواقع أننـا كنا بـازاء حالتـين من الممارسـة الاجتماعيـة والسياسيـة، احداهما متخلّفة والأخرى متقدّمة، وجدت الأولى غطاءهـا التبريـري عند علماء الـدين الذين كانوا يقومون بالافتاء خدمة لمصالح مختلفة وكان من الممكن ان يقوموا بالخدمة نفسها للمرحلة الجديدة لو اتفقت مع مصالحهم، ولم يكن ذلك متاحاً بطبيعة الحال.

وهكذا برزت الحـاجة الى تـأليف جديـد ملائم يحتفظ بـالغطاء الشرعي القـديم ولكنه يحمل محتوى ثورياً جديداً. وكان «رفاعه الطهطاوي» هو الممثـل البارز والـرائد لهـذا التأليف من حيث هو امام ديني للبعثة العلمية لفرنسا. فعاش تجربة مكثفة احتوى فيها أبـرز منجزات الثقافة، واستطاع أن ينقلها في مؤلفاته وترجماته الى مواطنيه باللغة العربية.

وقـد عاش في فـرنسا فـترة صدام حـاد بين أنصـار الجمهوريـة وعـودة الملكيـة، حيث استخـدمت كل أسلحـة الفلسفة التي شحـذتها من قبـل كتابـات فلاسفـة العقل والتجـريب والتـاريخ. وتيسر لـه ان ينقل نتـائج هـذا الصدام بعـد أن أتيح لـه أن يشاهـد ويقرأ أدوات

الحجاج والحوار في قمة صقلها وتبلورها ونضجها. وقدّم تجربته في عدّة مؤلفات استوعبت معظم إشعاعات التنوير، وقدّمت مشروعاً نموذجياً لما نعنيه بالنقد الفلسفي الذي تطلبته المرحلة التي عاشها في عصره. وكانت الساحة المادية التي مهدها «محمد علي»، مهيأة لاستقباله، والتحرك معه.

قدّم «رفاعه» فكراً فلسفياً، وان لم يكن تحت عنوان صريح للفلسفة، ولكنه كان واعياً بها، حيث عرض لتصور معين عن مراحل تقدم الانسان من حالة «الساذجية» الى حالة «الترقي»؛ ودافع عن وحدة المعرفة والحضارة الانسانية التي تفضي الى ضرورة الإتصال والتواصل، فالإتصال هو استئناف ما أعيق نموه من تراث مستنير، والتواصل هو الانفتاح على خبرات سائر الأمم.

وكان «رفاعه» واعياً دور المنهج العلمي رغم اختلاف التسميات. وكان اكتشافه الأول في مجال التاريخ، والثاني في نطاق الفلسفة والعلم. فقد أدرك الفارق بين كتابة التاريخ في العالم الاسلامي والعالم الغربي. فبينما كان يغلب على الأول مجرد الرواية التي لا تميز بين الوقائع والخرافات، قام الثاني على المقارنة والتحليل والنقد.

أما في نطاق الفلسفة والعلم، فقد كان على دراية بالنقد الموجه الى الفكر الارسطوطاليسي الذي جمد في منطقه التقليدي، وقرأ بنظرة فاحصة منطق «بور رويال» (Port-Royal)، ومذهب «كونديّاك»[3] الذي أشار اليه «بقندلياق» الذي غيّر فيه منطق أرسطو.

استطاع «رفاعه» اذاً باتصاله بهذا التيار الجديد أن يفيد من العلم من جانبيه، فقد استطاع ان يلم بالنتائج الجديدة لعلوم الفلك والجغرافيا والتاريخ والسياسة. وبذلك أتيح له أن يمسح الزمان والمكان بنظرة «بانورامية» فسيحة غيّرت كثيراً من المسلمات والمأثورات القديمة، كما تيسر له ان يدرك أهمية المنهج العلمي الذي اضفى عليه شرف استرداد الروح الصاعد لمنجزات الماضي في النهضة الاسلامية. فالمنهج الجديد في نظره هو فنّ «التحسين والتقبيح العقليين» الذي يجعله الافرنج أساساً (أي منهجاً) لأحكامهم السياسية التي تستأثر لديه بكل إجلال وتقدير.

ويلاحظ هنا ان «رفاعه» يحاول دوماً أن يصوغ محتوى ذلك الاطار المنهجي العلمي بعبارة أو مصطلح اللغة الكلامية أو الفلسفية أو الاسلامية.

ويتسع النقد الفلسفي لديه، بالمعنى الذي اقترحناه، لكل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عصره، ولكن على أساس من منظور علمي بحيث يجعل التعليم شرطاً لأي نوع من التقدم. وهو تعليم لا يقوم على التلقين والحفظ للنصوص الدينية، بل تحصيل لما يبلغه الانسان من اكتشافات للعالم والانسان معاً، استلهاماً لمنهج أصحاب التراث،

(٣) Étienne Bonnot de Condillac (١٧١٥ - ١٧٨٠)، فيلسوف فرنسي.

وليس احتذاءً بهم وترديداً لأقوالهم. ولذلك لا يمل من الالحاح على أهمية العلوم التي يسميها العلوم الحِكْمية (أي الفلسفية) والعلوم الحقيقية (أي الطبيعية) والأدبية (أي الانسانية)، والعلوم البرّانية والفنون والصنائع.

والذي يهمنا من «رفاعه» انه كان علامة صريحة ومضيئة تكشف عن دلالة النقد الفلسفي التي تشير بدورها الى مضمون النهضة أو التنوير. فالنهضة في أي عصر أو أي مجتمع، نموذج تحدد معالمه في أمرين: فهي نوع من تعبئة قوى الوعي. والتعبئة لا تكون إلا احتشاداً لما هو موجود، ولكنه مفرّق مشتت خلال الزمان والمكان.

وهي كذلك: رفض لما هو مبذول من الممارسة المستقرة والمعرفة المؤسسية التي أوصدت الطريق أمام الانطلاق والتقدم. ومن ثم تتمثل النهضة في محاولة إعادة اكتشاف الذات والعالم معاً، تمهيداً للتمكين من السيطرة والتحكم فيهما. واذاً، فمضمون الدعوة الى النهضة هو نفسه مضمون النقد الفلسفي الذي يعني من جهة: الاكتشاف أو إعادة الاكتشاف، والاسترداد والاستيعاب لكل الامكانات، كما يعني التجاوز والانفتاح على الغير بهدف التغيير والانطلاق والإبداع في آن واحد.

وقد رافقت النقد الفلسفي أو حركة التنوير، حملاتُ «ابراهيم باشا» الى الشام التي استهدفت انجاز مشروع قومي عربي. وقد أدت الى نقل النموذج المصري الوليد في التعليم والإدارة والتصنيع الى مجتمعات الشام التي كانت راسفة في أصفاد الخلافة العثمانية. وقد تداخلت خيوط الرواد من مصر والشام في نسيج تنويري واحد يغلب عليه طابع الحداثة والعلمية في كل شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية.

ورغم الانتكاسات السياسية من بعد «محمد علي»، الا أن هبوب الرياح وعصفها بالكثير من المسلمات هزّا الطمأنينة التي كانت راسخة من قبل، ولم يعد في وسع السلطات المكرسة للتبعيّة أن تقهر الفكر بالمسير على النمط القديم.

ظل الفكر الفلسفي، بما ينطوي عليه من حديث علمي، حظاً مشتركاً بين المفكرين الذين لا ينتمون الى تخصص علمي بعينه بقدر ما يضمهم همٌّ مشترك هو تحقيق المشروع القومي الذي يمثل أفق النهضة بكل تياراتها المتعددة. حتى أنشئت الجامعة المصرية التي اقترنت أيضاً بتحديث الجامعة الأزهرية وتنظيم مقرراتها. فهنا أعلن التخصص لأول مرة، وتحددت الفوارق الفاصلة بين الفلسفة والعلوم والآداب؛ ولكن على المستوى الرسمي، واصل النقد الفلسفي طريقه دون عقبات التخصص والتسميات. فقد خاطب هذا النقد جمهوراً واسعاً بهدف صياغة رأي عام. وتمحورت القضية الأساسية حول مواجهة التبعية الصريحة.

وكان من الممكن أن تزداد المشكلة تعقيداً لانبهام الهوية أو الانتماء الذي تعددت روافده الدينية والعرقية. غير أنّ فكرة الدولة القومية كانت هي الباعث والهدف الذي شقّ مجرىً رئيسياً تدفقت فيه الدعوات المتعارضة الى انتماءات مختلفة. فهكذا كان الحال مع

«الافغاني» الذي دعا الى الجامعة الاسلامية، ومع «مصطفى كامل» الذي توثقت صلاته بالدولة العثمانية. فقد كان لكل منهما تأثيره البالغ العميق الذي تجاوز هدفه الاصلي المعلن ليصب حماسه في المجرى الرئيسي للمشروع القومي الذي غزلت خيوطه من تعاليم التنوير، فقد أشعل تلامذة الأفغاني الثورة العرابية، وساهم في تأسيس جمعية أو حزب مصر الفتاة. كما نجحت دعوة مصطفى كامل في الاستكتاب القومي لانشاء الجامعة المصرية.

ورغم وحدة الهدف القومي، فقد احتدمت الخصومة بين الرؤى النقدية الفلسفية: بين الذين يجعلون الدين والتراث اطارهم المرجعي وأولئك الذين يجعلون الفكر الحديث، بما ينطوي عليه من فلسفة وعلم، مرجعهم الصريح.

ففي مواجهة تيار السلف نشأ تيار التجديد الذي كانت الجامعة الأهليّة تعبيره ومجاله، التي أعلن «أحمد لطفي السيد» في دستورها الدعوة الى «حرية التفكير والنقد على وجه الاستقلال، لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال».

وإذا ما كان «رفاعه» في القرن الماضي داعية لهذا التيار الصاعد فقد برز «طه حسين» منذ العقود الأولى للقرن العشرين، ممارساً واعياً للنقد الفلسفي، وان دار منهجه حول قضايا الأدب والتعليم على وجه الخصوص. وثمة علامتان بارزتان تُحدّدان اطار هذا النقد. الأولى هي رسالته للدكتوراه في الجامعة المصرية (١٩١٤) في «تجديد ذكرى ابي العلاء» وكانت أول رسالة مقدمة للجامعة، والثانية كتابه: **في الشعر الجاهلي** الذي أصبح عنوانه في العام التالي: (١٩٢٦) في **الأدب الجاهلي**. أعلن في الأولى اصطناعه للمنهج العلمي كما يفهم منه في العلوم الطبيعية لدراسة الأدب والتاريخ. فالأعمال الفنية جميعاً وكذلك حوادث التاريخ «أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية، يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء». وعلى هذا النحو، يمكن أن نتوقع كيف تمضي دراسته لأبي العلاء لآخرين غيره.

وفي كتابه الثاني يبسط أدواته ومقاييسه التي يستخدمها في النقد، وهي الأدوات والمقاييس التي يستخلصها من مفهوم واسع للعلم سواء من جهة محتواه المعرفي أم من جهة منهجه. فهو يعرض المصطلحات المأثورة التي ذاعت كثيراً منذ زمان طويل وهي «البيئة والحكم والثقافة» من ثنايا المعارف التي بلغتها مختلف العلوم التي يجمعها، كما يقول اللفظ الفرنسي (I'erudition).

أما المنهج، فهو يعترف بأنه «المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث». وهو الذي يقوم على الشك في كل المسلّمات، والموضوعية بكل ما تحتويه من قيم علمية.

ولقد تابع طه حسين هذا اللون من النقد الفلسفي في كل شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية بحيث يكاد يقترب من نموذج النقد الفلسفي كما طرحناه آنفاً. وربما لم يعن بغزارة ما يقدمه من معلومات، كما يحرص زميله «العقاد» لأنه كان يلح دائماً على أهمية المنهج التي

كان يعقد لها مقدمات معظم كتبه وفصولها الأولى. فكان دائما يوقظ وعي قارئه ويجهد في إغرائه على مشاركته في البحث ومناقشة نتائجه.

ومهما يختلف أصحاب الرأي من غير السلفيين مع وجهات نظره ومواقفه، فإنهم يتابعون، حتى دون وعي صريح، طريقته ومنهجه. ولذلك لن يكف أصحاب الاتجاهات المداجية للسلطة أو المدبرة نحو الماضي، عن الخصومة معه.

٤ ـ الاتصال والانقطاع بين الفلسفة والعلم

نشأت في اطار التعليم المدني علاقات متعددة الاتجاهات بين الفلسفة والعلم. وهي علاقات لا تماثل مقابلها في الغرب بعد الاعتراف الصريح باستقلال العلوم عن الفلسفة في منتصف القرن التاسع عشر. فلأن العلم قد تقدم عندهم في أحضان الفلسفة، كما كان الحال في الحضارة العربية الاسلامية قبل ركودها منذ قرون طويلة، قامت علاقة وثيقة بين الفلسفة كنظرة شاملة مذهبية وبين العلم. فالكثير من العلماء، بعد ان يفرغ من بحثه العلمي، يحاول أن يؤسس نظرة كليّة فلسفية على نتائج بحثه، أو يجتهد في الارتفاع بنتائجه الخاصة الى مستوى التفسير الشامل للكون والانسان والمجتمع. وقد دعم هذه الصلة ما بلغته العلوم الانسانية من نمو، بوصفها معابر انتقال آمنة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. حدث هذا في الغرب، ولكن عندما استقلّت الفلسفة بقسم لها في الجامعة المصرية، نشأت بعيدة عن العلم الذي استقل بكلياته وأقسامه. ومن ثم فلم يكن للعلاقة بينهما أن تنمو نمواً طبيعياً، لأن كليهما لم يكونا ثمرة لغرس سابق ممتد، بل كانا أقرب الى أن يكونا فسيلة أو شتلة غرست من خارج الثقافة السائدة. فقد توقفت الفلسفة الاسلامية التي ازدهرت منذ زمان طويل عن مواصلة النمو هي وما تضمنته من علوم عربية تجريبية كانت ناضجة في زمانها. ودرست الفلسفة العربية ومعها العلم العربي كحقبة منقضية في تاريخ الفكر الانساني، ولم يحاول الباحثون فيها مواصلة المسيرة امتداداً وتوسعةً من معطياتها ونتائجها، ولم تعد حافزاً على تطورها والاجتهاد فيها. وكان ذلك أمراً طبيعياً لطول فترات الركود التي اقامت سداً وحاجزاً بينها وبين الحاضر.

أما العلم الحديث، فقد اكتسبت منزلتُه، ليس من باب البحث والدراسة الطويلة الممتدة كما حدث في أوروبا عبر حوار وصراع مريرين، بل من باب التكنولوجيا ومؤسسات الدولة الحديثة. ومن ثم كان مدعوماً بقوة ليست مستمدة من اصحاب الفكر والبحث بقدر ما كانت مستعارة من منزلته العملية والعسكرية والصناعية.

ولذلك كانت العلاقة الفكرية بين العلم وغيره من مجالات الثقافة غير ناضجة أو ملائمة لعقد حوار حقيقي يشارك فيه الجميع. فكل طرف من أطراف الحوار أو الخصومة يستل أسلحته ويقوّم حججه من خارج البحث.

فتدريس الفلسفة الاسلامية، في جامعاتنا، يضم علم الكلام والتصوف وتاريخ العلم

العربي، لا يزال أقرب لطريقة الشرح على المتون، ويُعامل ما تنطوي عليه من بذور وأجنة تقدمية على أنها مكتشفات أو مقتنيات متحفية تثير الاعجاب والتقدير وليس بوصفها محطات لاستئناف المسير.

وفي مجال التخصصات الفلسفية الأخرى تدرس المذاهب المتعددة، ويجري بينها الحوار دون أن تجد لها سبيلاً لإزالة عجمتها وفك عقدة لسانها في خطاب الجماهير العربية، وتظل حديثاً مبهماً، أو رطانة خاصة بفريق من المتخصصين.

أما العلوم، فلم تدخل عنصراً مؤثراً في نسق الثقافة العربية، بل ظلت جُزُراً معزولة. وربما استطاع بعض المشتغلين بها أن يبلغوا مستوى رفيعاً في بحوثهم، ولكن انجازاتهم تصبح رقعة زاهية في ثوب الثقافة المهلهل، لان خطوط اتصالها ليست مفتوحة على سائر عناصر الثقافة المحلية التي لا تنفتح وتصب فيها، فهي ليست خيوطاً في نسيج الثقافة بقدر ما هي خطوط أنابيب تمر عبر المجتمع دون أن تتدفق آثارها فيه.

فلا نتوقع على المستوى الرسمي الاكاديمي ان تقوم بين الخطاب الفلسفي والعلم صلة تفهّم عميق بالقدر الذي نجده في الغرب الذي طالت لديه فترة الحضانة الفلسفية للعلوم.

وتتكشف العلاقة بين الفلسفة والعلم في أنقى صور تدريسها في الجامعة على مستويات أو محاور ثلاثة:

يظهر المستوى الاول في تعريف الفلسفة التي يجعل منها «العلم الكلي» حتى دون تصريح، حيث يشار الى علوم جزئية ونظرية وعملية وتطبيقية تقف في مقابلها.

ويبدأ المستوى الثاني في التمييز بين ما يسمى بالعلوم «المعيارية» وهي التي تتحدث عما ينبغي ان يكون، على حين تبحث العلوم «الوضعية» فيما هو كائن، بحسب التعبيرات التقليدية المأثورة. وتتباعد العلاقة، على هذا المستوى، بين الفلسفة والعلم، وتغدو المقارنة، أو رسم الحدود بينهما وكأنها نوع من المنافسة أو إثبات متطرف للذات.

أما المستوى الثالث، فيتعلق بالتعامل المباشر مع المنهج العلمي الذي جرى تقليد مدرسي بإلحاقه بالمنطق وفروعه.

ففي كتاب **المنطق التوجيهي** للدكتور أبو العلا عفيفي (١٩٣٨) صنفت مناهج البحث في مختلف العلوم تحت عنوان «المنطق التطبيقي». ثم تلاه د. محمود قاسم سائراً على الدرب نفسه في كتابه **المنطق الحديث ومناهج البحث** (١٩٤٩)، على أساس أن المنطق القديم منطق «صوري» بينما المنطق الحديث منطق «مادي» ينصبّ على الوقائع والتجارب والمشاهدات. ولا أدري كيف تستقيم تسمية نوع من المنطق بالتطبيقي أو المادي، وكأن المنطق مجموعة من الوصفات والارشادات وعلينا تطبيقها، فالناس جميعاً يريدون لتصرفاتهم كلها أن تكون منطقية. فالصحيح اذاً هو تطبيق المنطق في شؤون الحياة كافة، وليس ثمة منطق تطبيقي يقف

في مقابل المنطق الصوري. وبالتالي، ليس من الإنصاف ان نفرد لمناهج البحث العلمي اسم المنطق التطبيقي.

وكذلك القول بمنطق «مادي»، فهو تناقض في الحدود، لأن المنطق، أيّ منطق، صوري بحكم تعريفه ووظيفته لأنه لا يتعلق بمحتوى معين، أي لا يتعلق بأشياء دون أشياء، بل لا بد أن يكون صورياً كليًا، وبالتالي فارغاً من المحتوى «المادي».

ولا شك في مدى العون الذي تقدمه المعرفة بالمنطق في مناهج البحث، الا أنه عون تتكافأ سائر المجالات في تلقّيه والإفادة منه.

والواقع ان الفارق الجوهري بين المنطق والمنهج هو ان الأول يُعنى بالفرض والبرهان، بينما يؤدي الثاني الى الاكتشاف. ولا بد للاكتشاف من استخدام انماط منطقية للاستدلال، ولكنها ليست هي نفسها خطوات المنهج بل اطارها الفارغ فحسب وهي أنماط الاستدلال التي تضم الاستنباط والاستقراء وغيرهما. فهي لا تستنفد المنهج بل يوظفها المنهج بوصفها أنماط استدلال تشارك العلوم وغيرها من مجالات الفكر والسلوك في استخدامها.

ولم يكن من قبيل المصادفة اذاً ان تندرج فلسفة العلوم التي يحتل المنهج العلمي قلبها ومحتواها الرئيسي، تحت تدريس المنطق في بلادنا. وقد دعم هذا الاتجاه سيادة النزعة الوضعية المنطقية لدى د. «زكي نجيب محمود»، وهي نزعة تجعل من الفلسفة بأسرها، وليس فلسفة العلم، تحليلاً منطقياً. وقد كان ذلك إيذاناً بمواصلة ذلك التقليد، وهو أن يقوم اساتذة المنطق من بعده بتدريس فلسفة العلوم.

وما دام الاستاذ للمادتين واحداً، فقد استقر في الاذهان انهما طرفان لشيء واحد. ولا ريب ان المنطق أداة مهمة للبحث في فلسفة العلوم، كما هو الحال في أي فروع فلسفية، غير انه لا يكفي وحده لمعالجتها في غياب الإلمام بعلوم الطبيعة والإنسان، والافتقار الى منظار فلسفي شامل.

ومن هنا أصبحت فلسفة العلوم من أقل مجالات الفلسفة حظاً من العناية والعمق. وقد تدرس أحياناً تحت عناوين أخرى مثل «المنطق الاستقرائي»، أو «مناهج البحث» لتتكرر تحتها القسمة العنيدة بين ما يسمى بالمنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي، وتمييز العلوم وفقاً لهذه القسمة الجائرة.

ولا شك ان الالمام بالعلوم ومنهج البحث العلمي يتفاوت لدى اساتذة الفلسفة، مما أدى الى انفراد موقفين من العلم بالساحة الفلسفية: فإما الشعور بالاستعلاء الذي يتملّق الغرور والجهل، وهو الموقف السائد؛ وإما الشعور بالاتّضاع والتبعية تقليداً لنزعة وضعيّة سادت أوروبا في مطلع هذا القرن.

وقد برز في الساحة الفلسفية مدافعون ذوو أصوات عالية عما يطلق عليه «الفلسفة العلمية»، وهي وصف عام تولّع باطلاقه بعض الفلا سفات على مذاهبها في عصرنا الحديث

الذي أصبح فيه العلم فارس الحلبة. ويبرر هذه التسمية عند أصحابها تأثرهم بنجاح نظرية رائجة من نظريات العلم، أو محاولاتهم احتذاء مناهج العلم، فهكذا يجري المذهب الفلسفي عند اصحاب هذا الاتجاه، وقد بدا كما لو كان عَرْضاً فلسفياً لبعض النتائج العلمية السائدة أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب.

ويبدو أن الهدف هو رفع قيمة المذهب الفلسفي في سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة نأت به عن ميادين الخصام والشقاق التي لا تسفر عن حسم أو اتفاق كما نعهدها في مجال الفلسفة.

ومن هذه الفلسفاتُ الوضعية المنطقية وفلسفاتُ التحليل، وتضم أيضاً مذاهب كبرى مثل الفنومنولوجيا والماركسية على الطرف المضاد لها. فالأولى تقنع بدور التابع، بينما لا تكتفي المذاهب الكبرى بالدور المتواضع للمذهب الفلسفي إزاء العلم، بل تحاول أن تحتوي العلم داخلها.

غير أن الفلسفة العلمية بهذا المعنى تفسد الفلسفة والعلم معاً. فهي بوصفها فلسفة عجزت عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لانها أثقلت من خطوها، وضيّقت من شمولها بتعلقها بصحة نظرية أو نظريات علمية معينة أو ارتهانها بقوانين محددة، أو التزامها الصارم بقواعد منهجية كانت صالحة في عصرها. ولأنها استعارت لنفسها صفة العلم، فرضت عليه أن يتريث في تطوره بحيث تلائم خطواته قضبانها الحديدية وإلا خرج عن الخط المرسوم الذي وضع تصميمه في مرحلة سابقة. وحسب العلم ان ينصرف الى مجموعة من الاجتهادات والتأويلات التي تدور حول النصوص الأصلية للموتى العظام.

فالفلسفات «العلمية» التي تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره، مثل الفلسفات الوضعية والتحليلية، انما تعني في نهاية الأمر أن يكف المفكر عن اختيار موقف شامل من العالم والحياة والمجتمع، وكأنها تضمر الدعوة الى تجميد الأمر الواقع، وإغراق المفكر في تفاصيل الحياة المبعثرة التي تُترك للمتخصصين، كل في مجاله، دون أن يزاول قدرته على التجريد والشمول التي تتيح له مزاولة النقد الفلسفي.

أما الفلسفات التي تضع العلم تحت وصاية الفلسفة مثل الفنومنولوجيا والماركسية، فإنها تحتكر مستودع الحقيقة، وعلى الناس جميعاً اذا ما عزفوا عن الانحراف، أن يلتزموا مبادئها «ومناهجها».

والذي يعنينا من بعض الاتجاهات التي تنادي بهذه الفلسفة العلمية أو تلك، هو الدلالة التي يخصّون بها المنهج العلمي. فمنهم من يجعلها دلالة هزيلة فيقصرها على نوع من التحليل الذي يفكك معاني الألفاظ أو يحفر تحتها بحيث لا يؤدي من استعماله لما يدعوه بالمنهج العلمي الى وجهة نظر فلسفية شاملة، واطار معياري يضم مطالب النقد الفلسفي بمدلوله الذي سلف بيانه.

ومنهم من يخلط بين المنهج العلمي والمحتوى المعرفي، أو وجهة النظر، فتتسع دلالته بحيث تشمل ما يؤمن بصحته من المبادىء والافكار التي تؤلف اطاره المرجعي أو منحاه النظري والعقائدي.

ولكن يظل «للفلسفة العلمية» إن لم تعامل كمصطلح مستقل، دلالة واسعة مقبولة. وذلك عندما تشير إلى أي فلسفة تفيد من العلم في عصرها ولا تعتصم بعزلة التأمل المقطوع الصلة بما يجري في واقعها، ولكن بشرط الا تعفي نفسها من وظيفة الفلسفة وتتخلى عنها للعلم ليقوم بدورها بدلاً منها، أو تعكس الوضع، فالأمران سواء في إفساد الصلة بين الفلسفة والعلم.

ولا تقف العلاقة بين الفلسفة والمنهج العلمي، المبنيّة على سوء التفاهم، أو سوء الفهم عند هذه المستويات والمجالات السابقة فحسب، بل تعدوها الى منطقة ذات جدة نسبية، ولكن لها أهميتها البالغة في تجلية دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي. وهي منطقة العلوم الانسانية أو الاجتماعية.

فقد خرج علم الاجتماع وعلم النفس من قسم الفلسفة الذي جعلهما مادتين دراسيتين من بين فروع الفلسفة. ولقد تخرج معظم الباحثين في علم النفس وعلم الاجتماع اليوم من أقسام الفلسفة القديمة قبل ان تستقل وتنشق عنها في أقسام الاجتماع وعلم النفس. ورغم هذا الاستقلال، فإن أساتذة الفلسفة لا يتخذون موقفاً موحداً ازاء هذه العلوم. فلا تزال قضية العلوم الإنسانية في مرحلة «الاشكالية» وليس المشكلة. فإشكالية العلوم الانسانية تعني ان عناصر القضية وجوانبها لم تتحدّد بعد بحيث يمكن تصنيف الباحثين وفقاً لحلولهم المقترحة لمسائلها كما يحدث في المشكلة. فما زال السؤال القديم مطروحاً، وهو: هل هي علوم حقاً؟ ولا تزال الكتابات والندوات حول هذا السؤال تشغل اهتمام المفكرين. ولا شك أن هذا التساؤل أو هذه الإشكالية انما تكشف عن قصور بالغ في فهم طبيعة المنهج العلمي عند الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة.

أما في حقل العلوم الاجتماعية نفسها، فقد انقسم باحثوها الى فريقين: يحاول الأول أن يؤكد استقلاله وتميزه عن الفلسفة التي أحاط اسمها أحياناً سوء السمعة في مجتمعنا العربي، بالتزامه الحرفي بالتقنيات الكميّة والمؤشرات السطحية مثلما هو الحال في النزعة السلوكية في علم النفس، والنزعة الامبريقية في علم الاجتماع، وهما يسرفان في العناية بالتفاصيل، بينما يقتصدان في، أو يمتنعان عن استخدام المفهومات التي تعاون على استيعاب الظاهرة وربطها بالسياق الاجتماعي أو النفسي الشامل الذي يؤدي الى مزيد من التعمق والاستيعاب. وتنأى هذه النزعات بأصحابها عن المخاطرة بمواجهة الواقع الاجتماعي، قانعةً بممارسة الطقوس المنهجية التي تكرّس التجزئة والسطحية تحت عناوين علمية جذابة. على حين يفرط الفريق الآخر في التعميم والتجريد محتفظاً بصلاته الوثيقة بالفلسفة، ولكن على المستوى التأملي الذي لا يبلغ به نتائج علمية يمكن أن يعقد الاتفاق حولها بين سائر الباحثين طالما كان على علاقة سيئة بالمختبرات والتجارب.

وقد يضاف الى هذين الفريقين، فريق ثالث تتنادى أصواته اليوم لانشاء **علوم انسانية اسلامية خالصة**، وكأنها تقوم بديلاً من تلك العلوم التي نشأت في الغرب. وهي في النهاية لا تخرج عن احتمالين: فإما انها تضع نظريات علمية صاغها غربيون ولكن تحت لافتات اسلامية بعد أن تفرض تأويلاً متعسفاً لآيات وأحاديث شريفة. وإما انها لا تقدم سوى مضمون أخلاقي فضفاض تحت مصطلحات تذكّرنا بعلم الكلام القديم لدى المعتزلة والاشاعرة.

وليست هذه المحاولات مواجهةً حقيقيةً للتبعية بقدر ما تصلح فحسب في خلق شعور بالاكتفاء والرضا عن النفس، ولكنها تدير ظهرها منصرفةً عن المشاركة الايجابية فيما يقدّمه الآخرون، مما يترتب عليه تعميق للتبعية التي تصبح العاقبة الوحيدة للتوقف عن الانتاج الحقيقي في العلم والعمل على السواء.

٥ ـ النقد الفلسفي والنقد المتعالي

كانت الجامعة واعدة بالكثير في بدايات تأثيرها على صياغة الرأي العام، وجرى تدريس الفلسفة في أقسامها على أيدي اساتذة تأثروا بروافد متعددة، وقدموا تنوعاً فسيحاً من ألوان المذاهب والتيارات، مما خلق استجابة عميقة لدى قاعدة عريضة من الطلاب، احتلت من بعد مواقع مؤثرة في الحياة الثقافية.

ولكن ما لبث الفكر أن وقع تحت رقابة غليظة من السلطة التي فرضت توجهاتها التي تميزت بالتقلب والانتقال المباغت من قطب إلى آخر، وجعلت من الفكر إحدى أدواتها الرئيسية في المناورة، فلم تهيىء فرصة هادئة لانضاج المواقف الفكرية واستقرارها.

وبدلاً من أن يكون النقد الفلسفي رفعاً للوعي الى مستوى الواقع المعاش، قنع كثير من المفكرين بأن يكون الفكر وعياً «باتجاه الريح» الذي يهب أحياناً من قمم السلطة مباشرة، أو من سفوح **الديماغوجية**[٤] حيث يؤمن لنفسه حظوة مؤكدة هنا أو هناك. على حين فر المفكرون الآخرون الى الكتابة في موضوعات محايدة لا تثير ريبة السلطة أو سخطها. وتكاثرت الرسائل الأكاديمية التي تقف عند التفاصيل المهنية والمقارنات السطحية التي لا تعني أحداً أو تقدم إبداعاً بعيداً عن النظرة الشاملة والموقف الكلي. كما أسرف الباحثون في التخصص في الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام والتصوف بالدلالة التي تجعل من التخصص دراسة في علم الآثار أو الحفريات دون نظرة منهجية توثقها في سياق تاريخي، أو مسيرة يمكن مواصلتها.

وإذا ما تعلق الخطاب الفلسفي بالقضايا والمذاهب المعاصرة، فإن المفكر غالباً ما يصب لعنته على فلسفات راديكالية معينة ويعلن التزامه بفكر فاتر آمن لتسهيل انضمامه عضواً

---

(٤) Démagogie: الدهماوية.

بهيئات التدريس أو مناصب الجامعة، فالترشيح والتعيين لا بد ان يتوّجا بموافقة جهات الأمن شأن سائر الوظائف.

ولا بد من الاعتراف بأن الأمة العربية تواجه اليوم مرحلة انكسار وانحسار، ومن ثم اصبح الوعي السائد مشتتاً، لأنه يواجه طريقاً يكاد يكون مسدوداً. فالناس مشغولون بمشكلاتهم اليومية وصراعهم من أجل البقاء. وبدلاً من مواجهة الفكر للخصوم الحقيقيين الذين أفرغوا محتوى انتمائهم الى وطن واحد وأهداف مشتركة، أداروا ظهورهم لهم واستداروا الى الداخل الذي لم يعد مبشراً بانفراج قريب. وكان لا بد من البحث عن قضية أو قضايا بديلة تستهلك فيها الطاقات، وتشتعل الخصومات، وعن هدف أو قيمة يبرر أو يغلف تلك الخصومات تغليفاً مثالياً.

ورغم التنوعات الهائلة العدد في طريق طرح المأزق الراهن لدى أصحاب هذه «المثالية الزائفة»، الا انهم يشتركون جميعاً، مع تفاوت في درجة العمق أو السطحية، وتفضيل أجهزة اصطلاحية معينة، يشتركون في اختزالهم الطريق الطويل بين الوسائط والمجالات المحددة من جهة، والأهداف المعلنة من جهة أخرى. فإنهم يقفزون مباشرة الى المثل والقيم العليا.

والواقع أن الخلاف الحقيقي لا ينبغي أن يكون دائراً حول هذه المثل والقيم العليا، بل يبدأ الخلاف عند التحديد النوعي للمشكلات القائمة، والخطوات المؤدية الى حلها تحقيقاً لهذه المثل والأهداف في نطاق أوضاع وشروط معينة، فهناك يمكن أن تتعدد الاجتهادات والبرامج. في حين أن ما يواجهنا من هذه المثاليات الزائفة، في معظم الأحيان، هو التفكير القائم على الدخول في «دور منطقي» وهو الذي تتحول فيه، أو تنتقل، النتيجة أو المطالب والأهداف الى الشروط والوسائل التي تحققها.

ولا ريب أن الصور المختلفة لهذه المثالية الزائفة قد نتجت بأسرها من غياب شرط منهجي أساسي هو «اعادة تعريف الواقع»، بدلاً من تكرار كلمة «واقع» بكثرة تحجب فهمه وتحليله.

فتحديداً أيّ نقطة أو موقع على خريطة الواقع لا بد أن يعتمد على إحداثيين متعامدين، أحدهما (الإحداثي الرأسي) هو البعد الزماني، والثاني (الاحداثي الأفقي) هو الوضع الاجتماعي. فليس الواقع مجرد شريحة توصف بالاشارة الى الـ «هُنا والآن» التي يمكن أن تلتقطها عين الكاميرا أو جهاز التسجيل. فعلى البعد الزماني سنجد أن بعض ما يوجد الآن سيستقر في اللحظة التالية، وبعضه سيندثر تماماً، بينما هناك جديد لا يرى الآن سينبثق في لحظات تالية. وعلى الوضع الاجتماعي تتفاوت المواقع الاجتماعية وتتعارض الفئات في مصالحها ومواقفها من أحداث أو وقائع يشترك الجميع في مواجهتها. ومن مجمل هذا كله يتشكل ما يسمى بالواقع الذي لا يمكن أن تعده موضوعاً مطروحاً خارجاً عنه.

واعادة تعريف الواقع، على هذا النحو، جهد بالغ المشقة، وينطوي على تبعات

جسيمة والتزام قد لا تحمد عقباه. ولذلك يسقط مفكرونا من حسابهم العلاقة الوثيقة بين السياق التاريخي والاجتماعي من جهة، والافكار من جهة أخرى. وربما يذكر البعض هذه العلاقة لاثبات الموضوعية وحسن النية، ولكن لكي يمضي بعدها في سبيله دون أن يزعج نفسه أو قارئه باستخلاص نتائجها الضرورية.

ومهما يكن من أمر تنوعات «المثالية الزائفة»، الا انها جميعاً تتصف بأنها نمط من النقد المتعالي.

وهي لا تنتمي جميعاً الى موقف سياسي أو فكري موحد، ولكنها تطل من مرصد بعيد على وقائع المأزق الراهن فتختزلها الى بعد واحد ييسر عليها عمليات التحليل والتفسير، ومن ثم العلاج.

فهناك من ينطلق من افتراض وجود «عقل عربي» ويمضي متحمساً في تعقب مراحل تكونه وبيان عناصر تركيبه. ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتوقع من هذا الافتراض أن يؤدي الى نتائج متماثلة في كل زمان، لان هذا العقل العربي المزعوم أقرب ما يكون كياناً ميتافيزيقياً تتباين من حوله شتى التصورات. ولا أحسب أن هذا الافتراض شيء مفيد لأنه أمر تعسفي مفروض على وقائع التاريخ وأحداثه، وليس هناك بنية عقلية مستمرة للأمة، أو منهج واحد ثابت للتفكير. وأقصى ما يمكن أن نفترض وجوده هو صبغة سائدة للثقافة ما تلبث أن تتغير من عصر الى عصر عبر المراحل المختلفة من الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وربما أفضى ذلك الزعم بوجود عقل عربي الى التسليم بكل الافتراضات العنصرية السيئة السمعة.

ومن ألوان «النقد المتعالي» التناول المسطَّح للمشكلات وردها الى عامل وحيد يُختار من بين عوامل متعددة، ويجري تكريسه تفسيراً لكل صور الانحراف مثل القول بغياب الفكر العلمي، أو الضمير الديني، أو استخدام التكنولوجيا. وهو بحث يحمل سمة النقد وحماسه ولكنه لا يبذل أدنى جهد في التحليل الشامل للسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فحسبه الوعظ والتقريع بأساليب لغوية متنوعة.

وهناك أيضاً المشروعات الحضارية والنهضوية التي تنطلق دعواتها جميعاً من شعور عميق بالاحباط القومي الذي نشأ عن الوعي بالهزيمة والعجز عن اعادة البناء. وكان لا بد لهذا الشعور أن يشق قنوات متعددة من النقد الذاتي تصب جميعاً في هدف مشترك هو استعادة ما يسمى «الهوية» عن طريق اعادة رسم حدودها وتصميم معالمها. وتتراوح المشروعات الحضارية والنهضوية، في هذا الصدد، بين قطبين على متصل واحد، هما ما يسمى «التحديث» من جهة، والالحاح على ما يسمى «الخصوصية» من جهة أخرى.

والمتصل الواحد الذي يجمع تلك المشروعات هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي «تغيير الاتجاهات» (attitudes) إزاء مجالات الواقع المتعددة. فهي تعنى جميعاً بالجوانب

النفسية والعقلية، وتلح على ابراز أهمية الأفكار والمثل والقيم العليا، ولا شأن لها بالبنية أو القاعدة المادية التي تشكل الأساس الاقتصادي ـ الاجتماعي للأمة. ولا توظف المعطيات التاريخية الا بوصفها واجهات متحفية ينتقي منها المفكر ما يؤكد هذه السمات النفسية والعقلية التي تتخذ أساساً لرسم ملامح الهوية المنوّه عنها عند كل مشروع من تلك المشروعات.

فهي تتفق اذاً في تأمين المسافة البعيدة والانفصال عن أي شبهة في الدعوة الى تغيير جذري في بنية المجتمع. فهذه في نظرهم مسألة مبتذلة لا ينبغي التورط في تناولها، وحسبها نقل تبعات المعركة أو هموم البناء الى مجال الفكر والسلوك الفردي في أغلب الأحيان.

ولا ريب أن مفهوم النهضة أو الحضارة سواء أهاب بالتحديث الليبرالي أم أشاد بالجوانب المنتقاة من عصر ذهبي قديم، هو مفهوم آمن لا يعرض صاحبه للمساءلة من جهات الضبط والتحقيق. بل إنه يخلع على أصحابه رداء المهابة والتوقير. فهو لا يواجه المشكلات الفعلية التي يعانيها المواطنون بأن ينازلها في مجالها وحقلها الأصلي في الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ أصحابه بالمجال العقلي والنفسي الذي يتخذون منه التعريفات المستعارة للمشكلات، بحيث تظل أيديهم نظيفة ناعمة ونائية عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي.

وعلى هذا الوجه تقوم شعاراتهم ومشروعاتهم المثالية بوظيفة المخابىء أو الأقنعة التي تذود عنهم غبار المعارك الحقيقية في الساحة الموضوعية المادية بأوضاعها ومشاكلها.

ويعبّر هذا النوع من «الوعي المستعار» عن الوضع الراهن للانحسار أو الركود والعجز عن اعادة انتاج الذات المادية للأمة. ففي غيبة الانتاج الحقيقي يتقهقر الوعي ليصبح مستهلكاً لصيغ جاهزة من المعلبات الثقافية.

فالمواطن لم يعد يملك ماضيه لأنه قد فرّ من بين يديه الى غير رجعة. كما لا يملك حاضره لأن الحاضر يملكه الأقوياء خارج الحدود. ومن هنا عليه إما أن «يستهلك» ما هو جاهز في الماضي، أي التراث، وهو ما لم ننتجه بأنفسنا بل انتجه الأسلاف. وإما أن «يستهلك» ما يفد عليه من الخارج، وهو جاهز لا يصنعه بنفسه.

وفي الحالين، ينأى أصحاب المشروعات الحضارية والنهضوية عن مخاطرة الانتاج مؤثرين السلامة والعافية باستهلاك ما انتجه الغير، السلف أو الغرب، مستخدمين لها تسميات مثيرة وجذابة.

كما يعبر هذا الوعي المستعار عن الوضع الذي خلفته الهزيمة والانكسار بحيل نفسية هي آليات الإحلال والإبدال. فبالنسبة الى أصحاب مشروعات التحديث البديلُ الفكريُّ للاستسلام الكامل للعدو هو في الدعوة الى الاحتذاء الشامل بالنموذج الليبرالي الغربي.

وأما بالنسبة الى انصار الخصوصية والتراث، فيستبدل بالتقهقر العسكري نوع آخر من التقهقر هو الارتداد أو العودة الى الماضي المجيد. وعوضاً عن المواجهة المُرة المذاق للنتيجة

المحتومة للهزيمة سنجد جنة العصر الذهبي في انتظارنا.

ويتبين مما تقدم من دعوات أو انتقادات أو مشروعات، أنها تشترك جميعاً في صدورها عن منبر عالٍ جداً يستخدم أصحابه كلمات كبيرة عساها تمنحهم حق القيادة دون استحقاق.

لقد أصبح المفكر العربي «مفكراً موسمياً» لا يلتزم بقضية حقيقية بقدر ما يساير شعارات الجماعات أو الفئات التي تملك صوتاً عالياً مهدداً. فهو يجنح للمسايرة عوضاً عن المبادرة حفاظاً على مبدأ «التقيّة»، ليس ازاء السلطة الحالية فقط، بل وايضاً ازاء القوى المتوقع قفزها الى السلطة ايضاً. وفي هذا الجو المشحون بشعارات تطبيق الشريعة وتكفير المجتمع واعلان الجهاد المقدس، تطلق قنابل الدخان لتأمين الفرار من المشكلات الحقيقية، ويبحث كل مفكر عن نجاته الخاصة باثبات تعاطفه مع هذه الشعارات إما حرصاً على رأسه اذا ما تولت الجماعات الإسلامية السلطة، وإما طمعاً في قطف الثمار قبل أن تقع في أيديها.

أما علماء الدين فإنهم يتطلعون الى أن يكون لهم في الوضع المنتظر مكاتب أو بيوت خبرة دينية، مثلما يصنع رجال الأعمال من المهنيين في عصر الانفتاح، ولذلك يعلنون عن بضاعتهم وخبرتهم الخاصة بطرق اعلانية، ذات طابع عنيف أبرزها توجيه السباب المباشر الى كل مفكر آخر عبر كل وسائل الاعلام الحكومية، التي تعبر عن ارتياحها لهذه الاتجاهات الجديدة، لأنها تصرف النظر عن المشكلات الحقيقية التي تواجه النظام.

فالمشكلات التي تواجهنا اليوم لا تحدّد أو تواجه صراحة، وكذلك تكون الحلول على المستوى نفسه من افتقاد التحديد، ولكن يستعاض عن غموضها واتساعها بشيء آخر هو طريقة عرضها كما لو كانت اكتشافاً جديداً جاء بعد تنقيب عميق مُضْنٍ. فالحل هو العودة الى الدين، ويكرّس الحديث عن الدين كما لو كان أمراً نسيه الناس، وأننا بصدد فك رموزه وكشف أسراره. وهكذا تمتلىء الصفحات وتتزاحم الندوات بالحديث عن الدين المكتشف حديثاً. وكأن كل القرون الماضية، والمراجع المتعددة، والكليات المتخصصة، والدروس في مستويات التعليم كافة، فضلاً عن ممارسة الشعائر، كل ذلك إنما كان مجرد لفائف بردى ودفائن لم يكشف عنها النقاب بعد!

ويكاد يتفق أصحاب «المثالية الزائفة» فيما يمكن ان يُطلق عليه «المنهج السحري». ويقوم على دعامتين، **الأولى: استخدام الألفاظ بوصفها أقانيم مقدسة**، فتتحول المصطلحات والمفاهيم من أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها الى كيانات تنفخ فيها الحياة، أو إلى رقى أو تعاويذ تحل المشاكل جميعاً بترددها المتصل الذي يلح على الأذن والعين. وبذلك يتحوّل «المجرد» الى «وهم» «العيني المحسوس» بنزع الكلمة من سياق استعمالها وتطوره، فتعرّف الأشياء والوقائع باسمائها، ويستثار الشغب بين الالفاظ والشعارات ويكتفى ببضع عملات لفظية قليلة نديرها بين أصابعنا ونستمتع برنينها على الرخام البارد للفكر التجريدي. **والدعامة الثانية للمنهج السحري هي التعريف المستعار للواقع**. فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية بمنازلتها في مجالها وحقلها الأصلي، إقتصاداً أو سياسة، بل يلوذ بمجال أو أفق بعيد

آخر يستعير منه التعريف مثل النهضة والهوية والأصالة وعصر الرسالة. ويهدف ذلك القفز على الواقع الى تأمين المسافة النائية والانفصال عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي بروح انتهازية، ولكن في إهاب الرصانة والقداسة.

أما دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي، فلا يقوم على تطبيق خطواته واجراءاته واصطناع أدواته، بل يقوم على الالتزام بقيمه التي تحث على الاشتغال به، والتي تساوق ممارسته، ثم تلاحق نتائجه. فهي تتبدى في روح المخالفة أو الرفض التي يكشف عنها التصدي للمشكلات إما بطرحها طرحاً جديداً، وإمّا بحلّها حلاً غير مسبوق. ويشترط ذلك إنكاراً لأي سلطة خارج البحث.

كما تتجلى في روح النقد الذي ينطوي على القدرة على الحكم والاختيار بين المواقف بأن يلتزم المفكر بامتحان كل البراهين التي يمكنها ان تقود قراره في اتجاه دون آخر، امتحاناً نزيهاً خالياً من التحامل أو المحاباة. وأن يضع في اعتباره جميع الحجج المتعارضة التي لا يلبث أنْ يؤلف من بينها موقفه النهائي دون أن يغفل بعضها أو يغالط في عرضها.

وإذا كان المنهج العلمي قائماً على التسليم بالحتمية، الا ان المفكر لا يوليها قيمتها الا اذا استطاع فهمها ومواجهتها بحيث تستوعبها حريته متى كان قادراً على معرفة أين ومتى يسايرها، أو يقابلها في منتصف الطريق، أو يعدّل من مسارها. فالحتمية الاجتماعية أو التاريخية، يدخل البشر بوعيهم وارادتهم عنصراً أساسياً في تشكيلها، لأنها حتمية منهجية وليست جبراً أو محتومية ميتافيزيقية.

وتتسم ممارسة المنهج العلمي بسمات ثلاث جوهرية. فالأولى هي التراكم الذي يعني الاتصال والاستمرار بين معارفه وإنجازاته السابقة، كما يعني التآزر بين أقاليم المعرفة المختلفة حيث تتبادل بينها المشكلات والحلول.

والسمة الثانية هي الثورية، وهي النقيض الجدلي للسمة الأولى حيث تتقوض المعرفة القديمة وتُقوِّض معها حكم العادة والالفة الذي يمكن أنْ يعوق طريق الاكتشاف.

فهنالك يكون التصحيح المتصل لمبادىء الأساس وتقويم جذري للنتائج. ثم سرعان ما يؤلف النقيضان، التراكم والثورية، السمة الثالثة وهي **التقدمية**. فتتراكم المعارف حتى تصل الى الدرجة التي تشرع وقائع جديدة في اعادة النظر فيها، أو ينقلب الوضع القديم للمشكلة، فيثير ذلك توتراً في عمليات البحث الذي لا يلبث ان يحفز الى المضيّ بخطى متلاحقة الى الأمام.

وهنا قد يباح لنا ان نقرر أنه بمقدار ما يتمثل الموقف الفلسفي، أو الفكري بوجه عام، هذه القيم وتلك السمات، يكون نقداً فلسفياً.

ومما يثير الدهشة في وطننا العربي أن النقد الفلسفي ربما يتوافر لدى مفكرين خارج أسوار الجامعات بأكثر مما يتوافر عند المشتغلين الأكاديميين بالفلسفة. وإذا ما زاوله القليل منهم

فإنما يـزاولونـه على مبعـدة، تطول أو تقصر، عن المشكـلات الأكاديميـة المأثـورة في الفلسفة. وليس هذا قصوراً بطبيعة الحال، بل هو توكيد على مضمون النقد الفلسفي، كما يقترحـه هذا البحث.

ولم نعرض في حديثنا لأسماء بعينها تمثل ما قدمنـاه من مواقف في الحقبـة الراهنـة، فقد كان حسبنا أن نقـترح النماذج التي يتفـاوت نصيب كل مفكـر أو مشتغل بـالفلسفة منهـا. وما أشرنا اليه من أعلام انما كان بدوره أمثلة بارزة ناصعة لا يحجب نورهـا ما سـاهم به غـيرهم من الرواد والمفكرين.

الفصل الثاني
إسهام في نقد النظام الكلي

د. ناصيف نصّار(*)

١ ـ الفلسفة والسياسة

ينعقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني في عمّان، بدعوة مشتركة من الجامعة الأردنيّة ومركز دراسات الوحدة العربية، تحت عنوان: **الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة**. وأخال أنه يرمي في وجهته العامة إلى إكمال أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الذي انعقد في عمّان أيضاً، لأربع سنوات خلت، من أجل البحث في موضوع الفلسفة في الوطن العربي المعاصر. ولا شك في أن الموضوع يستحق البحث والتمحيص، بأشكال عدة، وعلى خطوات متعاقبة، حتى تتضح أبعاده وجوانبه، وتتبلور صورته، في أذهان المشتغلين بالفلسفة، أولاً، وفي أوساط المعنيين بها، بدرجة أو بأخرى، في جميع البلدان العربية. إلاّ أن الوصول به إلى هذه الغاية يتطلب تنظيماً دقيقاً ومرناً للخطوات اللازمة له، وتكاملاً بين الجهود المبذولة في سبيله، وتنامياً في العمليات الهادفة إلى معالجته. ويبدو لي أن اعتماد عنوان **الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة**، يعبر عن شعور لدى أصحاب الدعوة إلى هذا المؤتمر بضرورة التعمق في بحث بعض جوانبه كموضوع ثقافي، وبضرورة التقدم في توضيح صورة الفلسفة وتمتين موقعها في الحياة الثقافية العربية. ولكن، يبدو لي في الوقت نفسه أن عبارة **الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة** تتحمل تفسيرات عدة، يمكن أن تبعدنا عن التحديد المضبوط اللازم للتقدم في البحث والمناقشة. فما هو معنى واو العطف في هذه العبارة؟ هل المطلوب بحثه هو موقع الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو مكانتها وتأثيرها في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو الوضع الحاضر لاتجاهات التفكير الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم أنه المهمة أو الدور أو المنهج الذي ينبغي للفلسفة أن تخطط له وتضطلع بتحقيقه لخدمة الثقافة العربية حاضراً ومستقبلاً، أو لخدمة البشرية من خلال الثقافة العربية؟ طبعاً، إنّ هذه الأسئلة

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

مترابطة، ولكن التركيز على الواحد منها يقتضي توجهاً غير التوجه الذي يقتضيه التركيز على الآخر. فالسؤال الأخير لا يجد المعالجة الملائمة عند المؤرخ للفلسفة في الثقافة العربية. وإنما يجده عند الفيلسوف في هذه الثقافة. والسؤالان الأولان يتطلبان معايير لا يتطلبها السؤال الثالث. وإني لأفترض أن اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر لا تستبعد أياً من هذه الأسئلة، انطلاقاً من أن واو العطف بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة تعني التفاعل، ايجاباً وسلباً، بينهما، والتفاعل الحي لا يمكن البحث فيه بفصل الحاصل عن المرغوب فيه أو بفصل المنشود عن الراهن، واحتراماً منها لاستعدادات المشاركين ونزعاتهم المتباينة بالنسبة إلى قضية الفلسفة وحضورها وفعلها في الثقافة العربية. ولكن، مع هذا الافتراض، يبقى موضوع «الفلسفة والسياسة»، كموضوع فرعي تحت عنوان «الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة»، في حاجة إلى تفسير خاص.

تطرح اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر أربعة محاور لبحث علاقة التفاعل بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة، وهي: الفلسفة والفن، الفلسفة والتراث، الفلسفة والفكر العلمي، والفلسفة والسياسة. وما يهمني هنا من هذه المحاور الأربعة المحور الرابع، إذ إنه المحور الذي رأت اللجنة التحضيرية أن أكتب بحثاً حوله. وفي الحقيقة، لا يمكن النظر إلى هذا المحور من الزاوية نفسها التي ننظر منها إلى الفلسفة والفن، أو إلى الفلسفة والفكر العلمي، أو إلى الفلسفة والتراث. فالفن والفكر العلمي والتراث شؤون ثقافية يمكن أن تقوم بينها وبين الفلسفة علاقات اتصال وتفاعل مباشرة، ولا يثير طرحها في اطار السؤال عن العلاقة بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة مشكلة جدية، بينما السياسة في ماهيتها الخاصة نشاط عملي قوامه تدبير المصالح العامة في المجتمع، وليس بينها وبين الفلسفة، من هذه الجهة، علاقة اتصال وتفاعل مباشرة. الفلسفة والسياسة ميدانان مختلفان في الطبيعة. وما يمكن أن ينشأ بينهما من علاقات ينتج من كون السياسة تستطيع أن تمتد إلى جميع شؤون المجتمع، بما فيها الشؤون الثقافية، ومنها الفلسفة، ومن كون الفلسفة تستطيع أن تتخذ موضوعاً لها جميع النشاطات الانسانية، بما فيها النشاط السياسي. وفي الواقع، ينتج عن جدلية السياسة والثقافة في المجتمع قطاعات مشتركة، متوسطة بين الفاعلية السياسية البحتة والفاعلية الثقافية البحتة، تدل عليها عبارة السياسة الثقافية وعبارة الثقافة السياسية دلالة واضحة. فمن هذه الجهة، تتحول العلاقة بين الفلسفة والسياسة إلى علاقة بين الفلسفة والثقافة السياسية، ويصبح اندراج محور الفلسفة والثقافة السياسية متماشياً تماماً مع مقتضيات الموضوع العام الذي هو الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة.

إذا صح هذا التفسير، وجب علينا، تعيين السؤال الذي نستحسن معالجته بين الأسئلة العديدة التي يمكن إثارتها حول العلاقات بين الفلسفة والثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة. هل توجد فلسفة بالمعنى الحصري في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية؟ هل السياسة موضوع بحث وتأمل في دوائر الفلسفة في الجامعات العربية وعند الفلاسفة العرب المعاصرين؟ وإذا ميزنا في الثقافة السياسية بين الفكر السياسي المتبلور والفكر السياسي

الضمني، واعتبرنا الفوارق بين الفكر السياسي العلمي والفكر السياسي الايديولوجي، فكيف تبدو لنا وضعية الفلسفة السياسية في الثقافة السياسية العربية المعاصرة؟ وهل ثمة مشكلة تستأثر بالاهتمام وتحتل الصدارة في الثقافة السياسيّة، أو بالأحرى في الثقافات السياسية العربية وتستحق أن يركّز عليها النظر الفلسفي تركيزاً تاماً؟ وما هو المطلوب لتعزيز الفلسفة السياسية في الثقافة العربية؟ وهل يوجد تأثير للنشاط الفلسفي غير السياسي في الفكر السياسي العربي المعاصر؟ هذه الأسئلة تصلح مداخل لطرح مجمل علاقات التفاعل بين الفلسفة والقطاع السياسي من الثقافة العربية المعاصرة. ففي الإمكان الانطلاق منها لتبيان الخصائص الايديولوجية للفكر السياسي السائد في البلدان العربية، وكيفية تعاطي هذا الفكر مع الفلسفة على أساس طبيعته الايديولوجية، أو لتبيان قوة التقاليد العميقة الجذور في التاريخ وفي التكوين النفسي، التي تمنع الثقافة السياسية العربية المعاصرة من الانفتاح على النظرة الفلسفية إلى السياسة واستيعاب بعض مفاهيمها، كالمواطنية، وبعض مذاهبها، كالديمقراطية، استيعاباً حقيقياً، أو لتحليل تأثير بعض النظريات الفلسفية، كنظرية اللغة، على الصعيد السياسي، واحتياط الثقافة السياسية السائدة ضد تأثير بعض المناهج الفلسفية، كمنهج الشك أو المنهج الجدلي، أو لغير ذلك من الأغراض التي تفيد في تحليل الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، على اختلاف خصوصياتها، وفي تخطيط الدور الذي ينتظر الفلسفة في هذه الثقافة. إلّا أننا، في هذا البحث، لن نتقيّد بأي من هذه الأسئلة بمفرده، ونختار أن نضع أنفسنا على تقاطع الفكر السياسي المبلور والفكر السياسي الضمني في الثقافة العربية المعاصرة، ونتجاوز مستوى التحليل الوصفي إلى مستوى التحليل النّقدي. ففي كتابات سابقة، تعرضنا للتمييز بين النظرة الفلسفية والنظرة الايديولوجية إلى السياسة، وطرحنا بعض المهمات على العقل السياسي العربي، وحاولنا شق الطريق للقيام بشيء من تلك المهمات. وفي حدود هذا البحث، نود التقدم خطوة على هذه الطريق، بتركيز النظر على فكرة واحدة من الأفكار التي تشكّل قوام الثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة، وهي فكرة النظام السياسي الكلي. ونعتقد أن تركيز النظر على هذه الفكرة يدخلنا إلى صلب العلاقات بين الفلسفة والسياسة ويتجاوب مع رغبة اللجنة التحضيرية لهذا المؤتمر، ويفتح الباب لمراجعة جدية لبنية الثقافة السياسية العربية. إن النقد الفلسفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة للسياسة. وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر بفكرة النظام السياسي الكلّي.

٢ ـ النظام السياسي الكلّي

نعني بالنظام السياسي الكلي ما يعبّر عنه بمصطلح التوتاليتارية[١]، ونقول اختصاراً النظام الكلي بالمعنى نفسه. فالنظام السياسي الكلي والنظام الكلي والتوتاليتارية أسماء لمسمّى واحد. فما هي ماهية هذا المسمّى؟ وما هي قيمته؟ وما الذي ينبغي أن نحلّه في محله؟

---

(١) العقيدة الكليّة، الكلانيّة (الكل بالكلّ)، Totalitarisme.

سنحاول الإجابة عن هذه الأمثلة بقدر ما يمكن من الجلاء والإحاطة. ولكن قبل ذلك، لا بد من بعض الملاحظات التوضيحية.

إن مصطلح النظام السياسي الكلي حديث النشأة، ظهر في الفكر السياسي الغربي لوصف بعض الأنظمة السياسية، وخصوصاً النظام السوفياتي والنظام النازي. ونحن عندما نستخدمه للتفكير في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، نفترض أنه يجد ما يطابقه بين الأنظمة القائمة للأقطار العربية وثقافاتها السياسية. ولكن افتراضنا هذا لا يعني أن الأنظمة السياسية العربية، من حيث انطباق مصطلح النظام السياسي الكلي عليها، هي نسخة عن أصل، سواء أكان النظام السوفياتي أم غيره، ولا يعني أننا نستخدم مصطلح النظام السياسي الكلي تماماً كما يستخدمه هذا أو ذاك من فلاسفة السياسة وعلمائها في الغرب، مع العلم أنه توجد فوارق كثيرة بينهم في شأن تعريفه وشرحه. للأنظمة السياسية العربية تواريخها وخصوصياتها التي لا بد من أن تنعكس في المفاهيم العامة التي نستخدمها للتفكير فيها. فإذا استخدمنا مفهوم النظام الكلي للتفكير فيها، فإننا نستخدمه لشيوعه الذي يسهل التفاهم من جهة، ولقيمته المعرفية وقابليته للانفتاح على حقائق التجارب السياسية العربية وخصوصياتها التاريخية من جهة ثانية.

وبعد، فليست الأقطار العربية المعاصرة، بأنظمتها وثقافاتها السياسية، على الدرجة نفسها من انطباق مفهوم النظام الكلي عليها. إنها تتوزع على درجات، وبعضها، مثل لبنان، يصعب ربطه بمفهوم النظام الكلي. ولكن يبدو لنا أن هذه الدرجات هي درجات في التحقق والظهور، ولا تترجم فوارق جوهرية في النزعة العميقة. فصورة النظام الكلي تجذب جميع البلدان العربية، وكل واحدة منها تستلهمها، بشكل أو بآخر، وتحقّق منها ما يتيسر لها بحسب معطياتها وظروفها الخاصة. غير أن هذا واقع تاريخي، وليس قدراً محتوماً. والمهمة الأولية للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية.

ولا شك في أن المقاربة السوسيولوجية[٢] كفيلة بإلقاء أضواء كثيرة على واقع الأقطار العربية لجهة الفوارق بينها في استلهام صورة النظام الكلي وتجسيدها في مؤسساتها، الأمر الذي يفيد في الكشف عن الشروط الواقعية للتغيير المنشود. ولكننا، في هذا البحث، نكتفي **بالمقاربة الفلسفية**، ونركّز التحليل النقدي على النمط العام للنظام الكلي، كما نتصوره من خلال تجارب دول متنوعة عبر العالم ومنها تجارب الأقطار العربية المعاصرة، دون النظر في أصناف هذه التجارب ومراتبها بالنسبة إلى مدى تحقيقها لنمط النظام الكلي. ويمكننا بلوغ ما نصبو إليه بواسطة جملة من الخطوات تتناول ماهية النظام الكلي ومنطق تصنيف الأنظمة السياسية: أنظمةً كليّةً وأنظمة غير كلّية، وبعض عيوب النظام الكلي والخصائص الرئيسية للنظام الأفضل من نمط النظام الكلي.

---

(٢) المقاربة العلمية للاجتماعيات: Approche sociologique.

٣ ـ أسس النظام الكلّي

يتأسس نمط النظام الكلي على واقع وعلى محاولة نفي هذا الواقع. أما الواقع فإنه ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص في التشكيل السياسي للمجتمع، وأما محاولة نفي هذا الواقع، فإنها بالضبط محاولة لتغيير العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بكيفية تؤدي في نهاية المطاف إلى الغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كلياً في الدولة. فلما كانت القضية كلها متعلقة بثنائية القطاع العام والقطاع الخاص، وجب أن نشرح أولاً مضمون هذه الثنائية.

تتحدر ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من ماهية المجتمع السياسي نفسها. فالمجتمع السياسي هو المجتمع بوصفه كلاً منظماً تنظيماً عاماً، وليس المجتمع بوصفه كلاً منتجاً، أو كلاً مؤمناً، أو بوصفه غير ذلك. التنظيم العام للمجتمع، بأفراده وجماعاته، وبنشاطاته المختلفة، هو المعنى الحقيقي للمجتمع السياسي كمجتمع سياسي. **والمجتمع السياسي المستقل هو الدولة بمعناها الأول**. ففي الدولة، بهذا المعنى، يقع الأفراد ضمن التنظيم العام الذي تقتضيه أو تفرضه، بقدر ما لهم معها روابط ومصالح مشتركة لا يتيسر الحفاظ عليها دون تنظيم معين. أما الروابط والمصالح والنشاطات التي تتعلق بإرادتهم الخاصة من حيث هم كائنات فردية عاقلة وحرة، فإنها تبقى متروكةً لهم خارج وجودهم السياسي. ففي كل دولة، ينقسم الوجود الاجتماعي للأفراد إلى وجود عام، هو وجودهم كأعضاء في مجتمع واحد مستقل، وإلى وجود خاص، هو وجودهم كأفراد يتميزون فيما بينهم بفوارق لا يمكن نفيها أو تجاوزها أو تدميرها أو تجاهلها، وكذلك ينقسم نشاطهم الاجتماعي إلى نشاط عام يدور حول تأمين وجودهم المستقل ومصالحهم العامة في اطار هذا الوجود المستقل، وإلى نشاط خاص يدور حول تلبية حاجاتهم الخاصة وتحقيق نزعاتهم الخاصة. وهذا الانقسام المحايث لطبيعة الوجود الاجتماعي للإنسان ليس انشطاراً مدمّراً لوحدة الكائن الانساني، وإنما هو انقسام جدلي يطبع وحدة الكائن الانساني بطابع لا نجد مثيلاً له في سائر الكائنات. فالعام والخاص في المجتمع السياسي المستقل متلازمان ومتفاعلان. وهذان التلازم والتفاعل يتشكلان، في الواقع، بمختلف أشكال الانسجام أو التناقض أو التوتر.

هذا هو المعنى الأصلي لثنائية العام والخاص. إنه يتعلق بانقسام البشر إلى مجتمعات سياسية مستقلّ بعضها عن بعض، وبالطبيعة الجدلية لبنية الوجود الاجتماعي للبشر في هذه المجتمعات السياسية المستقلة. ولكن هذا المعنى يندمج، أو يتوارى، في التجربة السياسية العينية، خلف المعنى الذي يعيشه الناس عموماً عندما يمارسون حياتهم السياسية اليومية، وهو المعنى المرتبط بالمعنى الثاني للدولة. فالمعنى الأول للدولة يتجه إلى لحظة تكوين الدولة كوحدة سياسية عليا وقيامها كوحدة مستقلة، أي حرة وسيدة على نفسها. أما المعنى الثاني فإنه يتجه إلى الحياة الداخلية للدولة ويبرز أهمية عملها وموقعها بالنسبة إلى المجتمع. فالدولة، بهذا المعنى، هي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تتولى تدبير الشؤون العامة للمجتمع، أو بعبارة أخرى، تنظيم المصالح المشتركة لأفراد المجتمع وإدارتها. إنها مؤسسات وأجهزة

متخصصة في تحقيق سلطة الدولة بالمعنى الأول. ولهذا تشكل قطاعاً متميزاً، يُصطلح على تسميته **القطاع العام**، ويقابله القطاع الخاص الذي هو مجال المعاملات بين الأفراد باعتبار ما يعود لهم كأفراد مسؤولين عن أنفسهم، كل في حدود شخصيته وعلاقاته مع الآخرين. وما ينبغي إدراكه في هذه النقطة من ثنائية العام والخاص في الدولة هو أن الدولة كمجموعة مؤسسات وأجهزة متخصصة في ادارة حياة المجتمع السياسي المستقل وتنظيمها لا تتمتع وحدها بوظيفة الاهتمام بالشؤون العامة لهذا المجتمع. فكل فرد من أفراد المجتمع السياسي المستقل يتمتع بهذه الوظيفة مبدئياً وإن كان من الناحية العامة لا يقوم بها إلاّ بالتعامل مع المؤسسات والأجهزة المتخصصة لها. كل فرد في المجتمع السياسي المستقل، من حيث هو عضو عامل فيه، هو موجود سياسي، وله الحق في أن يمارس نشاطاً سياسياً، سواء أكان في المؤسسات والأجهزة العامة أم خارجاً عنها. الوجود السياسي والنشاط السياسي شائعان في المجتمع السياسي المستقل، مبدئياً، دون امتياز ودون احتكار. فالشأن العام هو شأن جميع أفراد المجتمع، وما يهم جميع أفراد المجتمع هو شأن سياسي. وليس اختصاص مجموعة معيّنة من المؤسسات والأجهزة بالاهتمام بالشأن العام سوى إجراء عملي، مرتبط بضرورات تقسيم العمل وبالفاعلية والاستمرارية في تأدية العمل. ولا يلزم عنه بالضرورة احتكار للوجود السياسي والنشاط السياسي.

هكذا يتضح لنا أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص تفترض انقسام العلاقة الاجتماعية للانسان إلى علاقة عامة، هي محور العلاقة السياسية، وإلى علاقة خاصة، متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها. كما يتضح لنا أن الاهتمام بالعلاقة العامة ليس وقفاً على القطاع العام، إذ انها موضوع لجميع أعضاء المجتمع السياسي المستقل، وليس لأولئك الذين يعملون في المؤسسات والأجهزة التي يتشكّل منها القطاع العام فقط. وفي الحقيقة، يهتم القطاع العام بالجانب العام من وجود الانسان الاجتماعي، ولا يمكنه أن يفعل ذلك دون الاهتمام بالجانب الخاص من هذا الوجود. إن المعاملات المتروكة لحرية الأفراد ورغباتهم تستدعي شيئاً فشيئاً التنظيم. والتنظيم لا يتأتّى في النهاية إلاّ من المؤسسات العامة العليا. ومن هنا كان التشريع في الدولة إما للحياة العامة وإما للحياة الخاصة لأفراد المجتمع. والقطاع الخاص يدور نشاطه حول ما هو غير مشترك بين أعضاء المجتمع المتشكل في دولة. ولكنه لا يستطيع تحديد نشاطه وتطويره دون الرجوع إلى العلاقة السياسية التي تشمل وظيفتها الدفاع عن المصلحة العامة وحمايتها من طمع المصالح الخاصة وإقامة الحماية للمصلحة الخاصة نفسها من طمع المصلحة الخاصة وعدوانها. وهذا يعني أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص هي ثنائية دينامية معقّدة، وخاضعة بطبيعتها لحركة دائمة تتركز في العلاقة بين طرفيها وفي مدى التناسب بينهما في النظام الشامل للمجتمع

هذا هو مضمون ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من الوجهة الفلسفية. إنّها ثنائية تضايفية لا تعرف الثبات والجمود. القطاع العام يؤكّد نفسه بوجود القطاع الخاص وبعلاقته به، والقطاع الخاص يؤكد نفسه بوجود القطاع العام وبعلاقته به، إلاّ أن توكيد القطاع العام

لنفسه يمكن أن يتم في حدود نطاقه الذاتي. كما يمكن أن يتم على حساب نطاق القطاع الخاص. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القطاع الخاص. مما يعني أن جدلية التفاعل بين القطاع العام والقطاع الخاص يمكن أن تكون توسعية لمصلحة أحد الطرفين. والمشكلة الحقيقية في هذه الجدلية هي أن تحديد نطاق القطاع العام وبالتالي تحديد نطاق القطاع الخاص، هو نفسه موضوع جدل ونزاع، إذ لا حدودَ ثابتة فاصلة بينهما. ولما كانت القوى الاجتماعية لا تعرف سلطة أعلى من سلطة الدولة، فإن سعيها لتحديد هذا النطاق يتّجه بالضرورة وجهة الاستيلاء على سلطة الدولة. ومن هنا نفهم تعدّد الأشكال التي اتخذتها العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص عبر التاريخ. ففي كثير من المجتمعات السياسية، ظل التمييز بين مفهوم القطاع العام ومفهوم القطاع الخاص قابعاً في سبات وعيها النظري. وفي بعض المجتمعات السياسية، كالمجتمعات الإغريقية، كانت العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص، في الوعي السياسي النظري على الأقل، مائلة لمصلحة القطاع العام، بينما كان العكس في بعض مجتمعات القرون الوسطى الأوروبية، إن لم يكن في مجملها. وفي هذا العصر، نشهد تجارب متباينة جداً لتشكيل العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بصورة واعية ومخططة. ولهذا نشعر بأن حظوظنا في التوصل إلى إدراك الحقيقة في هذه المشكلة من مشكلات الفكر السياسي أكبر من حظوظ السابقين لنا.

بعد هذا الشرح الموجز لماهية القطاع العام والقطاع الخاص والعلاقة بينهما، نستطيع تحديد نمط النظام الكلي وتبيين خصائصه العامة. فالنظام الكلي هو نظام يسعى بعزم وتصميم، إلى توسيع نطاق القطاع العام إلى حد الغاء القطاع الخاص ودمج أفراد المجتمع كليّاً في الدولة، بحيث ينتفي التمييز بين العام والخاص في الوجود الاجتماعي للأفراد. لنشرح عناصر هذا التعريف، ففي شرحها سبيل لمزيد من الوضوح ولتجنب الالتباس.

نقول إن النظام الكلي يسعى بعزم وتصميم إلى تحقيق هدفه، للدلالة على شيئين: النزعة النضاليّة الواعية التي يحملها النظام الكلي في تكوينه الذاتي، والشك في امكانية بلوغ هدفه بلوغاً تاماً. النظام الكلي يهدف في النهاية إلى إلغاء القطاع الخاص. ولكنه يعلم تماماً أن هذا الهدف بعيد المنال بعد أن افترضه ممكناً. فمن وجهة منطقه الذاتي، السعي سمة جوهرية له. ومن وجهة نظرنا، القائمة على الطبيعة الجدلية لبنية المجتمع السياسي، السعي سمة جوهرية له، لأنه لن يبلغ هدفه كما يشتهي. وهذا السعي، المتسلح بالعزم والتصميم، يحتاج بطبيعة الحال إلى تبريرٍ كافٍ، وإلى تصوّر للمراحل التي ينبغي اجتيازها. وسنرى في الصفحات الآتية، كيف يستخدم النظام الكلي **العقيدة الكليّة** لتبرير هدفه وسعيه إليه.

ونقول إنَّ النظام الكليّ يريد، من وراء توسيع القطاع العام إلى حد الغاء القطاع الخاص، دمج الأفراد كليّاً في الدولة. وهذا يعني أنه يريد تأطير جميع النشاطات الاجتماعية في مؤسسات الدولة وأجهزتها، أو إخضاعها لها إخضاعاً تاماً. ففي مجال النشاط السياسي، وهو المجال الأكثر دقّةً وتأثيراً، لا يقبل النظام الكليّ أن يكون في الدولة نشاط سياسي خارجاً عن مؤسسات الدولة العامة. فالنشاط السياسي في النظام الكليّ هو النشاط الرسمي، هو نشاط

المؤسسات الرسميّة، أي نشاط الجماعة السياسية القابضة على هذه المؤسسات. ولا نشاط سياسياً خارج هذه المؤسسات. وفي مجال النشاط الاقتصادي، يريد النظام الكلّي أن تكون جميع عمليات الانتاج والتوزيع والتبادل في قبضة القطاع العام أو تحت إشرافه المباشر. التجارة الخارجية، والانتاج الزراعي والانتاج الصناعي، والاستهلاك، وتحسين مستوى المعيشة، والعلاقات بين الأفراد في جميع قطاعات النشاط الاقتصادي، كلها أمور تتولى تنفيذها أو تنظيمها، مباشرة أو بإشراف دقيق، أجهزة الدولة، دون غيرها. وفي مجال النشاط التربوي والتعليمي، يشدد النظام الكلي على ضرورة التحاق جميع التلامذة والطلاب بمدارس الدولة وجامعاتها ومعاهدها، وتلقيهم التربية والمعارف بحسب أنظمة الدولة وتوجيهاتها. وفي مجال وسائل الاتصال والإعلام، يحرص النظام الكليّ على حصر كل وسائل الاتصال والاعلام، وبخاصة الوسائل الجماهيرية منها، في مؤسسات الدولة وأجهزتها، لأن الإعلام والدعاية ركيزتان من ركائزه الكبرى. وهكذا دواليك بالنسبة إلى سائر النشاطات الاجتماعية لأفراد المجتمع السياسي. وعندما ينعدم وجود مؤسسات سياسية واقتصادية وتربوية وتعليمية وإعلامية خارج القطاع العام، يصبح تعلّق الأفراد بالدولة، عن طريق مؤسساتها وأجهزتها، أكثر من ارتباط تفاعلي. إنه يصبح تبعيّة تامة، يترجمها النظام الكلي بأنها اندماج تام.

ما هو المعنى النهائي لاندماج الأفراد كليّاً في الدولة؟ إنه التطابق التام بين الوجود الخاص والوجود العام في وجود الناس الاجتماعي. إنه سيطرة السياسي كليّاً على كل الوجود الاجتماعي، وتسييس كل شيء في المجتمع بصورة مباشرة من وجهة النظر المؤيدة للدولة، وتحويل القوى الانسانية الناشطة في المجتمع إلى قوى متماهية مبدئياً مع سلطة الدولة، وعملياً مع سلطة الحاكمين. إنه، باختصار، تعطيل للجدلية التي تحرّك القوى الانسانية في المجتمع، وقوى البحث عن الأحق والأحسن والأفضل والأجمل، والأنفع والأشهى، والأجلّ والأمجد والأبقى والأكبر. وهذا التعطيل يختلف شكله بحسب العقيدة التي يستخدمها النظام الكلي. فالنظام الكلي الذي يردّ الوجود العام لأفراد المجتمع إلى وجود قومي عنصري يخضع القوى الانسانية لأفراد المجتمع لمقتضيات التماهي مع القومية العنصرية ومع إرادة الحكام العاملين لتحقيق هذه القومية دون معارضة، قائمة أو ممكنة. وكل نظام كلي يردّ الوجود العام لأفراد المجتمع الذي يبسط سيادته عليهم إلى وجود جماعي مقدس حتى تسهل عليه عملية محو الأفراد أمامه.

يتبين من هذا الشرح أن الخصائص الرئيسية للنظام الكلي هي الخصائص الثلاث الآتية:

أ ـ احتكار القطاع العام للنشاط السياسي. وهذا يعني منع الأفراد والجماعات أو الجمعيات من مزاولة النشاط السياسي بكيفية حرة وربط مزاولته بالانتساب إلى الجماعة المسيطرة على مؤسسات الدولة وأجهزتها.

ب ـ ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة وأجهزتها والمحتكرين للنشاط

السياسي، على **عقيدة كليّة** تبرر احتكارهم للنشاط السياسي وامتداد سيطرتهم إلى سائر النشاطات في المجتمع.

ج- توسيع نطاق القطاع العام، بحيث يصبح شاملاً لكل الوظائف والمصالح في الوجود الاجتماعي للأفراد، وممتداً الى جميع أفراد الدولة. وهذا ما يمكن تسميته **دولنة المجتمع** (Etatis tion de la société).

هذه الخصائص الثلاث متكاملة فيما بينها. فالخاصة الأولى لا تكفي وحدها لجعل النظام السياسي كليّاً. إنها الشرط الضروري لقيام النظام الكلي، وحصولها يؤذن بإمكانية اتجاه النظام السياسي نحو النظام الكلي. إنّ احتكار القطاع العام للنشاط السياسي يعني، في العمق، رفض الحق في المعارضة. ورفض الحق في المعارضة يعني، في حالة النظام الكلي، أن أهل الحكم لا يستبدون بالحكم طمعاً بالحكم ومزاياه وامتيازاته، كما هي الحال في الأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتورية البسيطة، وإنما يستبدون به ويمنعون نشوء أي معارضة لهم لاعتقادهم أنهم يمتلكون النظرة الشاملة الصائبة التي ينبغي للمجتمع أن يسير بموجبها ويهتدي بهديها. ولولا هذا الاعتقاد، لكان احتكارهم ضرباً من ضروب الاستبداد البسيط، الذي يتجدد وتتحسن أساليبه باستمرار. وهنا ينبغي أن نذكر أن علماء السوسيولوجيا السياسية، من أمثال الفرنسي ريمون آرون (١٩٠٥ - ١٩٨٣) (Raymond Aron)، عندما يدرسون الظاهرة التوتاليتارية، يشدّدون على عنصرين فيها: عنصر **الحزب السياسي** وعنصر **الايديولوجيا** التي يندفع بها الحزب السياسي في سيطرته الكليّة على الدولة والمجتمع. وفي رأينا أن النظام الكلي لا يقتضي بالضرورة أن يكون أهل الحكم عبارة عن حزب سياسي بالمعنى الحصري. فالأحزاب السياسية تنظيمات متجذرة في بعض الدول، ويمكن أن تكون إحدى الوسائل لتحقيق النظام الكلي. ولكن ألا يمكن تحقيق النظام الكلي عن طريق تنظيمات أخرى؟ والايديولوجيا أيضاً ظاهرة تفرض نفسها في بعض البلدان. ولكنها ليست وحدها التي يمكن الارتكاز عليها كأساس للنظام الكلي. **فالدين** يستخدم، في بعض الدول، لتأسيس النظام الكلي وتوجيهه. وفي دول أخرى، يقع الارتكاز على شيء مركب بتسوية مبهمة بين **الدين والايديولوجيا**. ولذلك نقول إن كل عقيدة كليّة يرفعها الحكام إلى مستوى عقيدة رسمية للدولة، سواء أكانت ديناً معيناً أم ايديولوجيا معينة أم شيئاً مركّباً منهما، يمكنها أن تشكل قاعدة لنظام سياسي كلّي. **فالعقيدة الكليّة** تدفع معتنقيها، بطبيعة نزوعها، إلى الاستيلاء على الدولة وإلى احتكار النشاط السياسي فيها وإلى استخدام وسائل الاتصال والاعلام للنفاذ إلى النفوس، واحتكار تلك الوسائل إذا أمكن، والامتداد عبر أنظمة الحياة التعليمية والتربوية والاقتصادية والقرابية ليشمل تأثيرهم جميع الأفراد وجميع النشاطات في المجتمع. ومن هنا يبدو لنا أن التركيز في نقد النظام الكلي، ينبغي أن يكون على جانبه العقائدي قبل غيره من الجوانب التي تستحق النقد.

وقبل الانتقال إلى هذه الخطوة من بحثنا ولكي يكون انتقالنا إليها تدريجياً، يحسن بنا أن نتابع تحديد نمط النظام الكلي عن طريق التساؤل عن منطق التصنيف الذي ينتج فكرة

النظام الكلي. فالتصنيف في الفلسفة، كما في العلوم، وسيلة مفيدة جداً، إذ إنها تزيد التعريف وضوحاً، والمفهوم ضبطاً، والعلاقات بين المفاهيم تحديداً وترتيباً.

٤ ـ تصنيف الأنظمة السياسيّة: الكلي، المنكمش، المنفتح

يمكن تصنيف الأنظمة السياسية بالرجوع إلى معايير عدة. ومن الملاحظ أن تنوع التجارب السياسية وتغيرها عبر العصور يحمل الفلاسفة والعلماء على إعادة النظر، من عصر إلى عصر أو من حقبة إلى حقبة، في التصنيف الرائج واقتراح تصنيف جديد لاستيعاب الجديد في تلك التجارب. وهكذا يحاول الفلاسفة والعلماء في هذا العصر تخطي معايير عدد الحكام وكيفية ممارستهم للحكم ومصدر السلطة والدستور، واستخدام معايير جديدة من نوع كيفية تطبيق القاعدة الديمقراطية بالنظر إلى الأساس الجماعي للدولة أو عدد الأحزاب المشاركة قانونياً في الحكم. وهمُّهم ينصبُّ على تفسير نظام الحكم، أي آلية تولي السلطة وممارستها في الدولة. فما هو المعيار الذي يستخدمونه للوصول إلى النظام الكلي؟

في الواقع، لا يُعنَى مُنظِّرو النظام الكلّي بهذا السؤال، على ما نعلم، عنايةً كافية. فانصرافهم إلى تحليل النظام الكلي وتفسيره يأتي في الأغلب من باب التصدي له دفاعاً عن **الديمقراطية البرلمانية أو الديمقراطية الرئاسية**. والفكرة المهيمنة في كتاباتهم هي فكرة التعارض بين النظام الكلي والنظام الديمقراطي القائم خصوصاً على احترام حرية الأفراد في اختيار ممثليهم في الحكم. وفي الحقيقة، لا مجال للشك في صحة هذا التعارض، كما هو مطروح ومشروح في الفكر السياسي الغربي المعاصر. ولكن النظام الكلي لا يعارض الديمقراطية، كما تعارض، مثلاً، الأنظمة الدستورية الأنظمة غير الدستورية، أو أنظمة الحق الإلهي أنظمة الإرادة الشعبية. إن لعبة النّفي بين الديمقراطية والنظام الكلي لعبة حقيقية بقدر ما تأتي الديمقراطية تجسيداً للنظام الذي يعارض **النظام الكلّي** في المبدأ الذي انبثق منه، أعني **السيطرة الشاملة والتامة للدولة على المجتمع والقوى الانسانية المتحركة فيه**. فالنظام الكلي ليس نظاماً بالمعنى المتعارف عليه، أي بالمعنى المتصل بالمنطق الداخلي للحكم، وإنما هو نظام بمعنى آخر، متصل بكيفية تعامل الدولة مع المجتمع. وفي الحقيقة، تختلف التصنيفات المتعلّقة بالدول نفسها عن التصنيفات المتعلقة بالأنظمة السياسية. فبالنسبة إلى الدولة نفسها، يمكن اعتماد معايير متفاوتة في معناها السياسي، كمعيار الشكل الذي ينتج **دولة بسيطة ودولة مركبة**، أو كمعيارالأساس القومي الذي ينتج **دولة قومية ودولة غير قومية**. ومنطقياً، تصنيف الدول نفسها يسبق تصنيف الأنظمة السياسية. والالتباس الذي يصيب مفهوم النظام الكلّي ناتج من كونه أقرب تصنيف متعلّق بالدول نفسها من التصنيفات المتعلقة بأنظمة الحكم السياسية. فالمعيار الذي يضبط حقيقته هو **معيار العلاقة بين الدولة والمجتمع**، أو بتعبير أدق **منطق تعامل الدولة مع المجتمع**. هذا المنطق يشمل موقف الدولة من المجتمع ومدى تفاعلها معه ووسائل هذا التفاعل وكيفية تصحيح مساره. ومن الطبيعي أن يحصل تداخل بين منطق

تعامل الدولة مع المجتمع ونـظام الحكم المعتمد في الـدولة. ولكن النقـطة التي ينبغي إدراكها هنا هي أن منطقاً محدداً لتعامل الدولة مـع المجتمع يمكن أن يتـماشى مع أكـثر من نظام حكم بعينه. فعلى العموم، تنقسم الدول، بالنسبة إلى منطق تعاملها مع المجتمع، إلى دول تتصف **بالطابع الكلي**، ولذلك يمكن التحدث عن دول كليّة كمرادف لما نعنيه بالأنظمة الكليّـة، وإلى دول تتصف **بالطابع المنكمش**، وثالثاً إلى دول تتصف **بالطابع المنفتح**. ولذلك، كما نتحـدث عن أنـظمة كليّـة ودول كليّة، يمكننـا أن نتحـدث عن أنـظمـة منفتحـة ودول منفتحـة ودول منكمشـة وأنظمـة منكمشة، مـع الإشارة إلى أن الانفتـاح والانكماش هنـا لا يصفان مـوقف الدولة من الدول الأخرى وهو ما يسمى علاقاتها الخارجيـة، بل يصفـان موقفهـا من المجتمع الذي هي دولته. فالدولة المنكمشة هي نقيض الدولة الكليّة، إذ إن مبدأها هو الاقتصار على أقل ما يجب على الدولة في المجتمع، كالحماية الخارجية والأمن الداخلي والعدليـة. أما الـدولة المنفتحة فهي الدولة التي تعيش جدلية التفاعل مع المجتمع باحترام حدودهـا كدولـة وبتحمل مسؤوليتها التنظيميـة والادارية المتنـامية، دون طمـع في القضاء عـلى القطاع الخـاص، ودون احتكار للنشاط السياسي، ودون تقاعس عن أداء مهماتها في بلورة جوانب التكافـل والتضامن بـين أفراد المجتمـع. **والمشكلة في عصرنا هي مشكلة الصراع بـين الـدولـة الكليّة والـدولـة المنفتحة**، إذ يبدو أن الدولة المنكمشـة لا تجد اليـوم من يطالـب بهـا. ونحن نذكـرها في هـذا التحليـل لتبيين مـوقع النـظام الكلي في التصنيف الـذي ينتمي إليه تبييناً تامـاً. وعليـه، إذا ظهرت الديمقراطية بمظهر التعارض مع النظام الكلي، فذلك لأنها محـاولة تحقيق جـدّي وواع للدولة المنفتحة، وليس لأنها المحاولة الوحيدة الممكنـة لتحقيق هذه الـدولة. فـالدولـة الكليّة يمكن أن تتحقق عـبر أنظمـة حكم مختلفة، كـالنظام السـوفياتي، والنـظام النـازي، والنـظام الشيعي في صيغته الخمينية. وكذلك الدولة المنفتحـة، فهي ممكنة التحقيق عـبر أنظمـة حكم مختلفة.

لتصنيف الدول على أساس منطق تعاملها مع المجتمع وظيفتان رئيسيتان: وظيفة نظرية ووظيفة نقدية. فَعَلى الصعيد النظري، يساعدنا على تمييز ماهية نمط النظام الكلي وإدراكه على حقيقته، في نفسه أو بمقارنته مع ما يعارضه، كما في نمط النظام المنكمش ونمط النظام المنفتح. ويساعدنا تالياً على إحراز تقدم في التفسير الموضوعي للتاريـخ السياسي وتـطور الدول. وعـلى الصعيد النقدي، يفيدنا في الكشف عن قيمة كل من النظام المنكمش والنظام الكـلي والنظام المنفتح، إذ إن كلّ واحد من هذه الأنظمة ينطوي على حكم عـلى النظامـين الآخرين، وعـلى تفضيل لطريقة تعامل مع المجتمع، وعلى أسلوب للتعاطي مع مزاياه وعيوبه. وهذه أمور لا بد من اعتبارهـا عندمـا نمارس النَّقْدَ على هـذه الأنظمـة من وجهتنا الفلسفيـة الخاصـة. وفي الـواقع، إننـا نشعر، في ضـوء هذا التصنيف، أننـا أقدر عـلى فهم نمط النظام الكـلي وتفنيـد فضائله ونواقصه. ونعتقد أننا أحسن استعداداً لنقد جانبه العقائـدي الذي نـودّ التركيـز عليه الآن.

٥ ـ دور العقيدة الكليّة

ذكرنا أن الشرط الأول للنظام الكلي هو احتكار الجماعة الحاكمة في الدولة للنشاط السياسي، وأشرنا إلى أن هذا الشرط لا يكفي وحده لنشوء النظام الكلي. وفي الحقيقة، إن قضية احتكار النشاط السياسي تستحق بحثاً خاصاً، لا من وجهة دراسة النظام الكلي، بل من وجهة دراسة الحياة السياسية في الدول إجمالاً. إذ إن تاريخ الأنظمة السياسية يسمح لنا باستخلاص أن القاعدة العامة هي ميل كل الجماعات الحاكمة، أياً كان النظام السياسي وأياً كانت الدولة، إلى الاستئثار بالنشاط السياسي، تدعيماً لحرية تصرفها في ممارسة السلطة السياسية، وبالقول بأن الاعتراف بشرعية العمل السياسي خارجاً عن القطاع العام ـ وهو الأمر الذي يسمح بتعدد الجماعات السياسية وبالمعارضة العلنية ـ إنما هو ظاهرة لا تزال محدودة، إن لم تكن استثناءً مزعجاً. وليس من المدهش أن يكون ثمة طابع خاص للاحتكار السياسي المؤدّي إلى النظام الكلي. ولكننا لن نتعمّق هنا هنا في تحليل هذه النقطة. إذ نعتقد أن الحلقة المركزية في نشوء النظام الكليّ هي ارتكاز الجماعة الحاكمة، المستأثرة بالعمل السياسي في الدولة، على عقيدة كلية تبرّر بها حكمها وشمول سيطرتها على المجتمع. وبناء عليه، نذهب إلى أن التحليل النقدي للنظام الكلي يجب أن ينصب، بعد تبيين الماهية العامة لهذا النظام، على الدور الذي تلعبه العقيدة الكلية في بنيته وفي روحه العامة.

تكون العقيدة كليةً عندما تؤكد أنها تشمل تماماً جميع شؤون الانسان في المجتمع، وفي علاقته بالعالم من وجهتي الوجود والواجب، وتؤكّد أنها العقيدة النهائية التي ما بَعْدها عقيدة. بهذا المعنى، نلاحظ أن العقائد الكليّة تتباين فيما بينها، شمولاً وانغلاقاً، فضلاً عن تباينها في نظام الحقائق الذي يشكّل قوامها. ومن حيث المبدأ، **تنزع كل عقيدة كليّة إلى الغاء غيرها من العقائد أو إلى استيعابه وضبطه تحت سيطرتها، وخصوصاً بعد أن تصبح عقيدة رسمية للدولة**. فالعقيدة الكلية هي بطبيعتها عقيدة تفردية وسلطوية. أما التعايش والتوفيق، فإنهما حالتان تفرضهما ظروف التاريخ، وليس لهما حساب في طبيعة العقيدة الكلية. وانطلاقاً من نزعتها الجوهرية هذه، تتحرك العقيدة الكلية لتشكيل المجتمع تشكيلاً شاملاً، مما يعطي الجماعة الحاكمة في الدولة الحق في احتكار القوة المسلّحة، من حيث إنها مؤتمنة على سلطة الدولة، والحق في احتكار وظيفة التفكير والإقناع. وهذا يفتح الباب لمختلف أنواع الاقتران بين القوة والإقناع، كاستعمال القوة تارة واستعمال الإقناع طوراً، أو كاستعمال الاقناع بالقوة بدلاً من استعمال قوة الاقناع.

فما هي القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث انها كليّة؟
وما هو المبرر لجعل العقيدة الكلية عقيدة رسمية للدولة؟
وما هي نتائج سيادة عقيدة كلية على الدولة والمجتمع؟

تلك هي الأسئلة التي يدور حولها التحليل النقدي للنظام الكلي في جانبه العقائدي. ولنبدأ بالإجابة عن السؤال الأول.

أ ـ تطرح العقيدة الكلية نفسها كنظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة، إلى جميع شؤون دنيا الانسان (المجتمع والدولة والتاريخ والأخلاق والاقتصاد والتربية والعلاقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة). وتدّعي لنفسها الحق والقدرة على تشكيل دنيا الانسان، وجوداً وسلوكاً، تشكيلاً كاملاً. فهل يجوز، عقلاً، قبولُ هذا الادعاء وذاك الطرح؟ إن الطموح إلى الشمول الكامل في معرفة الانسان والعالم، وتالياً في معرفة ما يجب أن يكون عليه الانسان، طموح مشروع، يجد أساسه في نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة. **ولكن أين هي العقيدة التي برهنت بالفعل على وصولها إلى الشمول الكامل في تفسير دنيا الانسان وتجربته في العالم؟** إن وضع الانسان في العالم لا يسمح له بالنظر إلى نفسه وإلى العالم إلّا من زاوية جزئية، من نقطة معينة، من داخل العالم. فالكمون في العالم يحجب عن نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة، إمكانيّةَ الاحاطة الكاملة بالعالم من زاوية كلية مطلقة، ولذلك لا يستطيع الانسان الوصول إلى أكثر من الشمول المحدود. فكل نظرة شاملة إلى الانسان والعالم هي نظرة غير كاملة، تفوتها حقائق كثيرة، ليس في الجزئيات والتفاصيل فقط، وإنما في الأصول والمبادىء الأولى. النظرة الشاملة إلى الانسان والعالم هي محاولة لجمع مجموعة معينة من الحقائق في نظام يرتاح إليه الإنسان ويرتكز عليه لتحديد مصيره. فوظيفتها النفسية والعملية هي سبب المغالاة في تفسير قيمتها النظرية، أي تحويل شمولها المحدود إلى شمول كامل.

قد يبدو هذا الكلام على محدودية العقيدة الكلية من حيث هي كلية، من البديهيات النافلة. ولكن الواقع يدل على أن الملايين من بني البشر، ومن كل القارّات والطبقات، لا يزالون يرون أن العقيدة الكلية هي نظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة إلى الإنسان والعالم. ومهما يكن من أمر، فالتذكير بالشمول المحدود لكل عقيدة كليّة أمر ضروري في نقد النظام الكلي. وينبغي عطفه على تذكير آخر، وهو التذكير بالنسبية التاريخية لكل عقيدة كلية. فكل عقيدة كلية تنشأ في تفاعل وثيق مع حضارة معينة، ومع وضعية معينة من الصراع الاجتماعي الكبير، وتأتي وجهة نظر شاملة وجديدة لحل هذا الصراع. فمهما أرادت لنفسها من التعالي على التاريخ ومن القبض على المطلق، أو مهما نسبت لنفسها من فهم منطق التاريخ ومعناه الكامل، فإنها لا تستطيع أن تكون صالحة كما هي لكل الأزمنة والأمكنة، أي لكل الحضارات والصراعات الاجتماعية. العظمة في العقيدة الكليّة لا تقدر أن تحفظها من صدمة التاريخ، التاريخ الخلّاق الذي يستوعب طموح العقيدة الكلية ويتجاوزها بما يبدعه من مشكلات وأحداث وأشكال. فما تطرحه العقيدة الكلية من طابع نهائي لنظام حقائقها وقيمها ليس سوى تعبير عن رغبة في الاستمرار أطول مدة ممكنة في التاريخ.

هذه هي، عقلاً، القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث إنها كلية. ولكن المشكلة هي أن العقيدة الكلية لا تحتكم إلى العقل لإثبات قيمتها النظرية إلّا بصورة محدودة. فاستخدام العقل، سواء في الدين أم في الايديولوجيا، مشروط أساساً بموقف ايماني. والمواقف الايمانية تتعدى الحجج العقلية، وتتمتع بقدرة هائلة على التلاعب باستعدادات الجماهير لتقبل

الحقائق من الأقوياء وأصحاب اليقين المطلق. ولا سبيل لمعالجة هذه المشكلة إلّا بنمو الثقافة العقلية في المجتمع. فعندما تنمو الثقافة العقلية في المجتمع، يصبح من الممكن، على نطاق واسع وعلني، بحث ما يعود إلى قوة الايمان الدافعة للانسان وما يعود إلى قوة العقل المضيئة أمامه. ومعروف من خلال التاريخ أن نمو الثقافة العقلية في المجتمع يرجع إلى شيوع التفكير العلمي والتفكير الفلسفي في مختلف طبقات المجتمع، وبخاصة طبقة النخبة القائدة.

ب - **الطابع الكلي** للعقيدة الكلية وللنظام الكلي الذي يجعل من العقيدة الكلّية عقيدة رسمية للدولة، هو إذاً طابع مزعوم، يقوم على وهم. ولكن هل يكتفي الحكام في النظام **التوتاليتاري** بهذا الطابع حتى يبرروا جعل عقيدتهم عقيدة رسمية للدولة، وبالتالي للمجتمع كله؟ إن تمكن الحكام من الارتكاز على عقيدة كلية، تعلن أنها تمتلك الحقيقة الشاملة والنهائية حول الإنسان، ما هو وما يجب أن يكون، وتبرر دولتهم وحكمهم بأسلوب يقيني قاطع، يعفيهم إلى حد كبير من مشقة الدفاع عن شرعية سلطتهم والبحث عن سبل تأمين طاعة المحكومين لهم. ولكن هذا لا يكفي في النهاية، لكي يتمسكوا بالعقيدة الكلية عقيدةً رسميةً للدولة والمجتمع. فثمة حجتان يراهما كل نظام كلي لازمتين كافيتين، ويلجأ لهما، ضمناً أو صراحةً، لتبرير سيادة العقيدة الكلية في الدولة. وهما **ضرورة العقيدة للدولة، ووحدة المجتمع وتماسكه**. فالحجة الأولى تقول بأن الدولة، كسلطة أمر وتوجيه، لا بد لها من الرجوع إلى نظام قيم معينة تستمد منه أوامرها وتوجيهاتها. والعقيدة هي التي تعطي الدولة نظام القيم المطلوب. وكلما كانت العقيدة أشمل، كانت في نظرهم أفضل. والحجة الثانية تقول بأن سيادة العقيدة الكلية في الدولة والمجتمع هي أفضل السبل لتأمين وحدة المجتمع السياسي وتماسكه. إذ إن العقيدة الكلية تقوم على وحدة الحقيقة ووحدة النظرة إلى الحقيقة. وهاتان الوحدتان من الروابط الأساسية بين أفراد المجتمع الواحد. وعلى العكس، إذا تعددت العقائد في المجتمع الواحد، تطرق إليه التفسخ والتناقض، وأصبحت الدولة فيه معرَّضة للوهن.

هاتان الحجتان دعامتان من الدعائم الرئيسية للنظام الكلي. ولكنهما لا تصمدان أمام الفحص الدقيق. فما تقوله الحجة الأولى ينطوي على حقيقة، ولكن ينبغي تحديد هذه الحقيقة بدقة، حتى لا يستنتج منها ما لا يصح استنتاجه. إن السياسة أمر وتوجيه. ومن حيث هي كذلك، تفترض نظام قيم معينة، وتحتاج إلى مصدر يعطيها هذا النظام. فكل انسان يقوم بفعل سياسي يحتاج إلى نظام قيم معينة، وليست الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي المحتاجة إلى مثل هذا النظام. بعبارة أخرى، الحكام يحتاجون في أعمالهم التشريعية والتنفيذية إلى عقيدة تحدّد لهم القيم والغايات الضابطة لسياستهم، ومجال هذه العقيدة هو مجال الخير المشترك أصلاً. فإذا كان الحكام يتمتعون بحق تطبيق تفسيرهم للخير المشترك في الدولة فإنهم لا يتمتعون وحدَهم بحق التفكير في هذا الخير المشترك. وقد يتغيّر الحكام، ويتغيّر نظامُ الحكم، وتتغير تبعاً لذلك العقيدة المسيطرة المحدِّدة والمُفسِّرة للخير المشترك وتبقى الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي نفسها، مما يعني أن الدولة كمجتمع سياسي مستقل لا يقتضي

قيامها واستمرارها بالضرورة عامل العقيدة، ولا تقتضي حياتها أن تكون عقيدة الحكام فيها عقيدة كليّة. إن أسباب قيام الدول، أي المجتمعات السياسية المستقلة، كثيرة وليست رابطة العقيدة سوى سبب من تلك الأسباب، يتوافر في حالة، ولا يتوافر في حالات. وعليه، ليس من الضروري للدولة أن ترتبط بعقيدة حتى تكون دولة، ولكن من الضروري للحكام أن تكون لهم عقيدة ما، في مجال الخير المشترك الذي هم مسؤولون عنه. ولا يستطيع الحكام فرض عقيدة على الدولة كلها إلاّ بقدر ما يذهبون إلى التماهي الكلي معها. وفي هذا السياق يترابط احتكار النشاط السياسي مع احتكار التفكير العقائدي. وهما أمران يتنافيان مع حق كل عضو في الدولة كمجتمع سياسي مستقل في أن يكون له رأي سياسي، وفي أن تكون له حرية اعتقاد تامة فيما لا علاقة له بالخير المشترك.

ج ـ يقودنا هذا التحليل مباشرة إلى مشكلة الوحدة والتماسك في المجتمع السياسي. فهل ربط الدولة بعقيدة كلية شرط للحفاظ على وحدة الدولة وقوتها؟ الجواب عن هذا السؤال في حالة الدولة العقائدية المركبة، أي الدولة التي تقوم على رابطة العقيدة وتجمع أقواماً أو قوميات مختلفة، فوريّ وبديهي، ولكن دولة من هذا النوع ليست سوى دولة امبراطورية تستخدم العقيدة الكلية لتوسيع وشرعنة سيطرة شعب من الشعوب على شعب أو مجموعة من الشعوب المجاورة له. فإذا استثنينا هذه الحالة، نجد أن العقيدة الكليّة كعقيدة رسمية تؤدي، في ظروف خاصة كظروف الحرب مع عدو طامع، إلى الحفاظ على تماسك الدولة وتعبئة قوى المجتمع، وفي الظروف العادية تؤدي إلى إضعاف الدولة والمجتمع تحت غطاء من القوة الظاهرة. فالوحدة والقوة الحقيقيتان في الدولة تنبعان من الانتماء والولاء لها. والانتماء والولاء للدولة يتعزّزان باحترام الدولة لأعضائها وحقوقهم الانسانية، وباخلاص حكامها في الحفاظ على مصالحها الحيوية والكمالية، وببقاء سلطتها في نطاق الحياة السياسية. **إن سلطة الدولة سلطة سياسية، وليست سلطة اعتقادية**، ولا يضيرها تعدد العقائد السياسية وغير السياسية في المجتمع الذي تشخصنه سياسياً. **فالتعدّد العقائدي** طبيعي في كل المجتمعات السياسية. والمشكلة هي مشكلة تنظيمه حتى لا يمتد تأثيره ويهدّد سلامة المواطنين وأمنهم. والعقائد الكليّة تعرفه، في داخلها، في شكل انحرافات وانقسامات وانشقاقات ومذاهب متعارضة، وتحاول عبثاً التغلب عليه بالتأويل أو التطهير أو النقد الذاتي أو التحريم أو الاضطهاد، مما يعني أن **دعوى وحدة النظر إلى الحقيقة في المجتمعات السياسية ساقطة أساساً**.

وهكذا يتبين أن تفسير النظام الكلي لدور العقيدة الكلية في الدولة يشوبه خلط والتباس كثير. فمن ضرورة العقيدة على صعيد الحكم لا يصح استنتاج ضرورة ربط الدولة بعقيدة، ومن الحق في فرض تفسير الخير المشترك لا يصح استنتاج الحق في فرض تفسير شامل للانسان والعالم، ومن وحدة السلطة في الدولة لا يصح استنتاج وحدانية السلطة على جميع مستويات الوجود والنشاط الانسانيين. ونتائج هذا التفسير خطيرة جداً، على صعيد الفكر السياسي وعلى صعيد الحياة الثقافية عموماً. ولعل أخطر نتيجة على صعيد الفكر السياسي هي الذهاب

إلى أن سلطة الدولة هي سلطة اعتقادية وإلى أن تحقيق الخير المشترك في مجتمع سياسي مستقل يتطلب عقيدة كليّة، وبالتالي عقيدة واحدة في هذا المجتمع. إن احتكار النشاط السياسي واحتكار التفكير العقائدي يؤديان في النهاية إلى رأي واحد لرجل واحد يحكم الدولة ويقود المجتمع بسيادة مطلقة. ومهما بلغت العقيدة من الصواب والشمول، ومهما بلغ الحاكم من الحكمة والإخلاص، فإنه من الصعب أن يكون تحقيق الخير المشترك في الدولة عن طريق احتكار الحكام للتفكير العقائدي أفضل وأدوم من تحقيقه عن طريق المشاركة الحرة لجميع القوى المفكرة في المجتمع.

إن فرض عقيدة كلية في الدولة يقفل الباب أمام أي تحرك للفكر السياسي خارجاً عن الحدود التي ترسمها العقيدة ومفسروها الرسميون. ومن شأن هذا الاقفال أن يصيب الفكر السياسي بالضمور والانقباض، وشيئاً فشيئاً بالتجمد والتصلب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجمل الحياة العقائدية، إن لم تستطع إيجاد سبل وأشكال للتعبير عن نزعاتها في ظل هيمنة العقيدة الكلية. ولكن الأدهى من ذلك هو الانقباض والوهن اللذان يصيبان الحياة العقلية، المتمثلة بالعلوم والفلسفة. فالنظام الكلي الذي ينظر إلى الحقيقة من منظار عقيدته الكليّة لا يقبل من العلم والفلسفة إلاّ ما يتناسب مع نظرياته ويخدمها. وقد يكون تعامله مع العلم على درجات، إذ إن علوم الطبيعة والرياضيات لا تمسّ جوهر نظرياته بقدر ما تمسها العلوم الانسانية. وكذلك قد يكون تعامله مع الفلسفة على درجات. إلاّ أن الحذر في تعامله مع الفلسفة، والتحفظ تجاه مناهجها ومذاهبها، أشدّ وأعمق. والعقيدة الدينية أشد حذراً وتحفظاً، بطبيعة تكوينها، من العقيدة الايديولوجية تجاه النشاط العقلي الحر. فكيف إذا كانت عقيدة رسمية للدولة؟

أما الفنون فإنها مبدئياً أقل من الفلسفة والعلوم إثارة لتدخل العقيدة الكليّة بضوابطها وتحريماتها. ولكن، في الواقع، لا تتورع العقيدة الكلية عن التأثير فيها، واستخدامها، بالنفاذ المباشر إليها أو بالتسامح مع ما لا يعارضها معارضةً صريحة، كما لا تتردد في التضييق على ما لا تستسيغه منها أو في منعه منعاً باتاً.

وقد يُخيّل إلى بعضهم أن النظام الكلي هو محاولة تحقيق لما طرحه أفلاطون من مثال الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم. فالعقيدة الكليّة تكشف عن الحقيقة وعن الخير وعن الواجب. فمن الحظ السعيد أن تكون عقيدة للحكام والدولة. نعم، يحاول النظام الكلي أن يحقق، بشكل ما، المثال الذي طرحه أفلاطون لتخليص المجتمعات السياسية من الشرور التي تنتابها. ولكن العقيدة الكلية التي يرتكز عليها النظام الكلي ليست هي بالضبط الفلسفة التي قصدها أفلاطون. ومهما حاولت أن تستوعب الفلسفة، فإنها ستبقى شيئاً، والفلسفة شيئاً آخر. ومن جهة ثانية، ليست الوحدة الأفلاطونية بين الفلسفة والسياسة سوى مثال. إذا كان معناه التفاعل الخلاّق بين الفلسفة والسياسة، فهو يتطابق مع ما نذهب إليه ونقول به. وإذا كان معناه دمج الفلسفة والسياسة في فعل واحد ووظيفة واحدة، فهو لا يتوافق مع ما نراه من علاقة سليمة بين الفلسفة والسياسة. ولذا، لسنا أفلاطونيين بهذا المعنى.

٦ ـ نتائج سيطرة عقيدة كليّة على الدولة

إن نتـائج سيـطرة عقيدة كليّـة على الـدولة والمجتمـع هي، في الدرجـة الأولى، نتائـج ثقافية، لأن العقيدة الكليّة هي نفسها نشاط ثقافي، ظهورها وتأثيرها يغيران أولاً الحقل الذي تنبت وتزدهر فيه. ولكن وصولها إلى الحكم يمنحها القدرة على التأثير في جميـع حقول النشـاط الانساني في المجتمع، ولذلك لا يمكن الاحاطة بنتائج سيطرة عقيدة كليّة على الدولة والمجتمع إلاّ بتحليل كيفية تشكيلها وتوجيهها للنشاط التربوي والتعليمي وللنشاط الاقتصادي وللنشاط الاعلامي وللعلاقات بين الرجل والمرأة وللعلاقات التبادلية مع الدول والمجتمعات الأخـرى. العقيدة الكليّة عندما تسيطر على الدولة والمجتمع، تندمج تماماً في بنية النظام الكلي، ويتعـذّر بالتالي فهمها بمعزل عن الحركة الشاملة لهذا النظام، فهي في هذه الحالة، علّة وأداة، مـرجع وإطار، نص وتفسير، حضور وغياب. ومصيرها هـو مصير الـنظام كله. إلاّ أننا لا نهدف في هذه الدراسة إلى الاحاطة بكل جوانب النظام الكلي. فما قلناه عن العقيدة الكليّة فيه يسمـح لنا بتصور المعالم العامة للحياة التي تجري فيه.

نقـطة الاستقطاب الـرئيسية في نمط النـظام الكلي هي **فكـرة الكل**. ففي هـذه الفكرة تكمن قوة النظام الكلي، ويكمن ضعفه أيضاً، فالتشديد على الكل والاعتبار الأساسي للكـل والتقديم القاطع للكل، أمور تجد أساسها في أسبقيـة الكل عـلى الأجزاء. ولكن كيف ينبغي أن نفهم هذه الأسبقية على صعيد المجتمع السياسي المستقل حتى تكون جدلية الكل والأجزاء لمصلحـة المجتمع كله، لا لمصلحـة بعض أفراده أو بعض جماعاتـه؟ هذا هـو السؤال الـذي تواجهه فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمـع، ويجيب عنه النـظام الكلي بصـورة متطرفـة. إننا نشعر بوجود المجتمع ككل شعوراً غامضاً أو واضحاً، من خلال تجـارب مختلفة. ومن أقـوى تلك التجارب، إن لم تكن أقواها، تجربـة الدولـة. إن كليّة المجتمـع تتحدد وتـظهر أشـدّ ما يمكن عندما يؤلف بأفراده وجماعاته جسماً سياسياً مستقـلاً، فمن الطبيعي أن يكـون النّظر إلى المجتمع من وجهة نظر الدولة خاضعاً لفكرة الكل ومقتضياتهـا. ولكن الأسبقية التي تنشـأ في هذه الحالـة هي أسبقية وظـائفية فقط، وليست أسبقيـة مطلقـة. إن وظيفة الـدولة كمجتمـع سيـاسي مستقل أن تؤكـد وجود أجـزاء المجتمع في كـل مستقل، ونسبتهم إلى كـل مستقـل، وقيمتهم بارتباطهم بكل مستقل، وسلامتهم بانتـظامهم في كل مستقـل، ولكن هذه الـوظيفة ليس من شـأنها أن تؤكد أسبقيـة مطلقـة للسياسي عـلى سائـر النشاطـات الإنسـانيّـة. القـوة السياسية في المجتمع ليست أعلى من سائر القوى الانسانية، قوة المعرفة وقوة الفن وقوة العمل والانتاج وقوة الضمير وسواها، إلاّ من حيث تنظيمها لها وتوفير الإطار العام لتحـركها. وفيـما عدا ذلك، لا يبعد أن تكون القوة السياسية أدنى من غيرها تعبيراً عن أصالة وعظمة التجـربة الانسانية في العالم. إن وظيفة الدولة كقطاع عام أن تهتم بمصلحة الكل وبـالمصالـح المشتركـة لأجزائه. ولكن ليس من شأن هذه الـوظيفة أن تمهـد أو أن تبرر الغـاء القطاع العـام للقطاع الخاص في المجتمع أو محاصرته في أضيق نطاق ممكن. فالقـطاع العام الـذي يمثّل الكـل ليس بالضرورة أفعل وأفضـل من القطاع الخـاص الذي يمثـل الأجزاء. وعليـه، لا يجوز لمصلحـة

المجتمع الانساني، تحميل فكرة أسبقية الكل على الأجزاء في فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمع أكثر مما تتحمّل حقاً.

فالنظام الكلي يتطرف في النظر إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع، من زاوية الكل الذي تمثله الدولة، إلى حد دولنة المجتمع وإعطاء هيمنة امبريالية للسياسي أو بالحريّ للسياسي - العقائدي، على سائر القوى والنشاطات الإنسانية. ويدعم وجهة نظره هذه بطموح يعلنه بأشكال مختلفة، وهو ما يمكن تسميته طموح الوحدة والقوة. ولكن ما هي الوحدة التي يسعى النظام الكلي إلى تحقيقها؟ إنها وحدة التماثل والمتماثلين، لا وحدة التنوع والمختلفين، وحدة اختزال الكثرة، لا وحدة استيعابها وتنظيمها. وما هي القوة التي يسعى النظام الكلي إلى تأمينها؟ إنها قوة مؤسسات الدولة وأجهزتها، لا قوة أفراد الشعب، كأفراد وكشعب، قوة الجماعة الحاكمة الصارمة، لا قوة المواطنين المندفعين بثقة لتحسين قدراتهم وحظوظهم في الحياة. من هذه الزاوية، يبدو منطقياً أن يكون النظام الكلي نظاماً منغلقاً على نفسه، مكتفياً بنفسه، ناقلاً فكرة العناية الإلهية والاتكال على الله على مستوى الدولة، مشجعاً لثقافة المذهبة والدعاية المنظمة، حاذقاً في استخدام أساليب الضغط والترهيب والترغيب، حازماً في منع أو تحييد كل أشكال المعارضة ومتقناً لاستغلال فكرة العدو وعملائه.

إننا نعلم أن كل واحد من عناصر هذا التصور الاجمالي لنمط النظام الكلي يستدعي شرحاً مطوّلاً، غير أنه في استطاعتنا اكتناه مدلولات تلك العناصر بطريقة أخرى، لا تقل فائدة عن الشرح المطوّل، وهي طريقة التبيين بالضد والنقيض. وقد أشرنا سابقاً إلى أن نقيض النظام الكلي هو النظام المنكمش، وإنّ ضده هو النظام المنفتح. وذكرنا أن نمط النظام المنكمش لا يلهم أحداً في هذا العصر. وعليه، فإننا نرى أن إظهار الخصائص الرئيسية لنمط النظام المنفتح يكفينا لبلوغ المراد.

الخاصة الأساسية للنظام السياسي المنفتح هي السعي إلى توسيع نطاق القطاع العام، على أساس جدلية منفتحة بين القطاع العام والقطاع الخاص، ضمن الحدود والصلاحيات الملازمة لماهية السياسة. ويعني ذلك أن النظام المنفتح يريد للدولة حقوقاً كاملة، ولكن في نطاقها كدولة، ويريد أن تقوم بواجباتها كاملة بحسب ما يقتضي الحفاظ على سلامة المجتمع وتقدمه. فالدولة هي الدولة، وليست الدين، ولا الفن، ولا المعرفة، ولا ما شابه من النشاطات الانسانية. سلطتها إذاً محددة ومحصورة بماهيتها. فلا شأن للدولة في قضايا الاعتقاد والفن والمعرفة إلاّ من حيث انعكاسها على النظام العام في المجتمع. ولا علاقة للحكام بقضايا الاعتقاد والمعرفة والفن، إلاّ من جهة مسؤوليتهم عن النظام العام في المجتمع. الحاكم لا يحق له بوصفه حاكماً أن يصدر أحكاماً اعتقادية أو فنية أو فلسفية أو علمية. وليس الحكم الذي يحق له إصداره في نطاق عمله كحاكم، أعلى أو أدنى - في الفضل والشرف - من الحكم الذي يحق للمؤمن في مجال الايمان، وللفيلسوف في مجال الفلسفة، وللعالم في مجال العلم، وللفنان في مجال الفن. هاتان الحقيقتان يحاول النظام السياسي المنفتح أن يسير في

ضوئهما، متجنّباً الانحراف والوقوع في امبريالية السياسة، وهي في الحقيقة شديدة الجاذبية، قوية الاغراء، حتى في المجتمع الذي يتيح لجميع قوى الانسان أن تنشط وتزدهر.

وسائر الخصائص التي يتميز بها النظام المنفتح هي، بمعنى ما، وجوه أو جوانب أو نتائج لهذه الخاصة الأساسية. فالنظام المنفتح يعطي اعتبار الكل، وما يستتبعه هذا الاعتبار من وحدة وقوة، كل ما يجب له. ولكنه لا يذهب إلى طمس فردية الأفراد، وإلى حجز المبادرة الفردية، وإلى خنق الحرية الفردية على صعيدي التفكير والعمل. بين الكل والأجزاء جدلية تبادلية يحترمها النظام المنفتح، ويحاول أن ينميها لمصلحة المجتمع كله. فالاهتمام بالكل لا يقتضي أن يكون الحاكمُ وحدَه حراً، والمحكومون في الأغلال. ولا يستلزم أن يكون الفرد مواطناً صالحاً، ولا شيء غير ذلك. الفرد مواطن من جهة انتمائه إلى الدولة. ولكن هذه الجهة ليست الجهة الوحيدة في وجوده. ولذلك لا يحب النظام المنفتح طغيان المواطنية، أي اختصار وجود الفرد بعضويته في الدولة، وانما يحب المواطنية الكاملة التي لا يشوبها طغيان.

ومن البديهي، بعد ذلك، أن يقوم النظام المنفتح على إباحة النشاط السياسي لجميع المواطنين. فالمواطنون جميعاً مسؤولون عن الخير المشترك والمصالح المشتركة. ولا يتميز القطاع العام عن القطاع الخاص، على صعيد هذه المسؤولية، إلاّ بالحق في الأمر والتطبيق. فالتفكير في الخير المشترك والمصالح المشتركة، بصورة حرّة وعلنية، مباح لكل من يشعر بالقدرة عليه، وذلك ضمن أصول وقواعد معينة. أما نقل التفكير في الخير المشترك والمصالح المشتركة إلى حيز التنفيذ الذي يلزم الجميع، فإنه عائد للحاكم وحده. ومن هنا، تحويل النظام المنفتح للمعركة على الحكم، وعلى نظام الحكم، إلى معركة علنية وسلميّة بين المواطنين وتنظيماتهم السياسية، في شكل معركة مضبوطة بقواعد محددة بين أهل الحكم وأهل المعارضة. وقد ينجم عن هذا التحويل شيء من عدم الاستقرار، أو شيء من الاضطراب. ولكن ذلك يبقى أفضل من المؤامرة والفتنة، والقهر والخوف. الثقة صفة من الصفات الأساسية للحياة السياسية في الدولة المنفتحة. وهي صفة لطيفة تُغرَس في النفوس بالتربية والممارسة.

النشاط السياسي رأي وعمل. وإباحته لجميع المواطنين تعني التسليم بالأمر الطبيعي في المجتمعات السياسية، وهو تعدد الآراء السياسية، الذي هو وجه من وجوه التعدد العقائدي في المجتمع. ونستطيع ترجمة هذا المعنى نفسه بالقول بأن الدولة المنفتحة هي الدولة الحرة، وهي دولة الحرية العقائدية. إنها دولة حرة، لا بمعنى أنها لا تخضع لدولة أخرى وحسب، وإنما بمعنى أنها لا تخضع لعقيدة تستخدمها كأداة لها، أيضاً. وهي دولة الحرية العقائدية، لا بمعنى أنها تترك للمواطنين أن يختاروا معتقداتهم السياسية وغير السياسية وحسب، وإنما بمعنى أنها لا تقبل سيطرة عقيدة كلية على القطاع العام، أيضاً. الدولة المنفتحة لا ترى إلى الخير والحقيقة من خلال عبودية الأذهان، فهي لا تخشى تعارض العقول، واختلاف الآراء، بل ترى فيهما علامةً على حسن سياستها وسبيلاً إلى مزيد من الخير والحقيقة.

إلاّ أنها، في احترامها لفردية الأفراد ونشاطهم الحر، فكراً وعملاً، لا تنسى لحظة

واحدة أنها هي المسؤولة عن وضع ثروة المجتمع في خدمة المجتمع، وعن تأمين العدالة الاجتماعية، وعن تأمين الخدمات العامة، وعن توظيف قسم من الثروة العامة في مجالات البحث والانتاج التي تعود على المجتمع بالنفع والازدهار. الدولة المنفتحة ليست منسحبة من التفاعل مع المجتمع ومشكلاته وحاجاته، وليست فارضةً وصايةً كاملةً على المجتمع. ليست دولة طفولية، وليست دولة متجبرة. إنها تطمح إلى أن تكون دولة راشدة. والدولة الراشدة تعرف كيف تضطلع بمسؤوليتها في قيادة المجتمع وانمائه، وكيف تنشىء المؤسسات والأجهزة لبلوغ أغراضها بالضغط على القطاع الخاص أو بالتعاون معه، بحسب إمكاناتها ومقتضيات المرحلة التاريخية التي هي فيها.

٧ ـ الفلسفة ضد النظام الكليّ

نخلص من هذا العرض الموجز لنمط النظام المنفتح، في مقابل نمط النظام الكلي، إلى جملة نتائج حول العلاقة بين الفلسفة والسياسة، نختم بها هذه الدراسة.

من الواضح أن الفلسفة، الحريصة على حريتها وفاعليتها المستقلة، لا تؤيد النظام الكلي. وذلك، على الأقل، لسببين عامّين: الأول، هو أنه لا يفسح في المجال الثقافي الذي يشكله لدور خاص للفلسفة؛ والثاني، هو أنه يقوم على تفسير خاطىء لنطاق سلطة الدولة في المجتمع. ولنشرح هذين السببين، باستعادة بعض ما قلناه سابقاً.

يكرس النظام الكلي سيطرة عقيدة كلية على جميع مجالاته وصُعُده، والعقيدة الكليّة تطرح تصوراتها عن الانسان والعالم؛ عما هو كائن وعما يجب أن يكون، بكيفية قطعية ونهائية، وتفرض قبولها كحقائق ثابتة، يمكن شرحها، وأحياناً تأويلها، ولكن لا يمكن الشك في صحتها، وانطلاقاً من هنا، لا تقبل أن يحتفظ العقل الفلسفي بحريته في البحث عن الحقيقة، وأن يطرح مناهج ومذاهب تتفق وتعاليمها، وقد لا تتفق. فبالنسبة إليها، الفلسفة المقبولة، إذا كان ثمة مجال لقبول الفلسفة، هي الفلسفة التي تؤيد تعاليمها وتدعمها بالحجة والبرهان. وهذا يعني أن النظام الكلي يتعاطى مع الفلسفة على قاعدة أن الفلسفة خاضعة للعقيدة وخادمة لها. وهذه القاعدة هي بالضبط ما ترفضه الفلسفة اليوم، كما رفضت بالأمس القاعدة القائلة بأن الفلسفة خادمة للاّهوت أو للشريعة. ففي مجال البحث عن الحقيقة، والخير والواجب، تنطلق الفلسفة من أنه مجال مفتوح لكل قوى المعرفة في الانسان، وفي طليعتها العقل بوظائفه المختلفة، ولا يقتضي تنظيم المشاركة فيه اعتماد منطق الخضوع والاخضاع. فكما يحق للعقيدة، كليّة أو غير كليّة، أن تطرح تصوراتها على أذهان الناس وأفئدتهم، يحقّ للفلسفة أن تطرح تصوراتها أمام عقولهم وإرادتهم العاقلة، دون استئذان من سلطة عقائدية أو سياسية. إذ لا سلطة على العقل سوى سلطة العقل نفسه.

وإذا أمعنّا النظر في دوافع الموقف العدائي الذي يقفه النظام الكلي من الفلسفة، فإننا نجد أن أقواها وأشدها حساسية يتعلّق بنطاق السياسة والدولة في المجتمع. فالنظام الكلي يريد، عن طريق فرض عقيدة كلية، بسط سلطة الدولة على جميع قوى الإنسان في المجتمع.

أي أنه يريد تحويل سلطة الدولة من سلطة محدودة النطاق إلى سلطة غير محدودة النطاق. وهذا التحويل ينزع عن سلطة الدولة الصفة الشرعية التي تتمتّع بها بحسب طبيعتها، ويضفي عليها صفة السيطرة التسلطيّة التي هي لب الجور في العلاقات الاجتماعية. فإذا كانت العقيدة الكلية ترى سبيلاً إلى تسويغ هذا التحويل، فالفلسفة ترى فيه خطأ فادحاً وخطراً جسيماً على كرامة الانسان ومصلحة المجتمع الانساني. ولذلك لا تستطيع النظر بعين الارتياح إلى ما يمكن تسميته سياسة تسييس كل شيء في المجتمع واخضاعه لسلطة الدولة، أي، عملياً، لسلطة الحكام المؤتمنين على سلطة الدولة. فالخلاف من هذه الجهة بين النظام الكلي والفلسفة هو خلاف سياسي في الصميم. والسبب الأول لتفضيل الفلسفة للنظام المنفتح يعود لكونه ينبني على التفسير السليم لعلاقة الدولة والمجتمع.

وبما أن النظام المنفتح يحقق الفكرة الفلسفية السليمة عن علاقة الدولة بالمجتمع وقوى الانسان في المجتمع، فإنه لا يخشى على نفسه من الفلسفة، ومن أن تحتل مكانة خاصة في المجال الثقافي الذي يتشكّل فيه. ففي النظام المنفتح لا تعرف الحياة السياسية التصلب، ولا تهوى الرتابة. مشكلاتها متجددة على الدوام، ضمن نظام الحكم القائم، وحول نظام الحكم الأنسب. ومن واجب الفلسفة أن تساعد النظام المنفتح، بفاعليتها التحليلية والنقديّة، على معالجة مشكلاته، ما تعلّق منها بنظام الحكم القائم، وما تعلّق بنظام الحكم الأنسب. وعندما تقوم الفلسفة بهذا الواجب، لا تقوم بأكثر من تطوير الثقافة السياسية السائدة في المجتمع تطويراً عقلانياً. وعن طريق هذا التطوير تتوخى إعلاء سلطان العقل في الحياة السياسية والاقتراب ما أمكن من مثال الوحدة بين الفلسفة والسياسة.

ومن أجل أن يتم التفاعل بين الفلسفة والسياسة في الدولة المنفتحة على أفضل وجه، لا بد من أن تفسح الدولة في نظامها التربوي لتعليم الفلسفة على أوسع نطاق، ومن أن تشجع على قيام الجمعيات الفلسفية وعلى انتشار الكتابات الفلسفية على اختلاف أنواعها. كما أنه لا بدّ للفلسفة من أن تمارس فعلها بثقة وأصالة، في مواجهة قوى اللاعقل وعبودية الأذهان ومجابهتها.

وبهذه الفكرة نختم هذا الاسهام في نقد النظام الكلي، آملين أن يكون مساعداً على الخروج من مسالكه، أو تنبيهاً لتجنب الانخراط فيها.

الفصل الثالث

الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر

أ. محمود أمين العالم(*)

أولاً: مدخل عام

كانت الفلسفة منطلقي الأول إلى النقد الأدبي. كنت مهموماً بالبحث في مفهوم الضرورة متجلياً في مختلف التعابير الانسانية، سواء أكانت إنتاجاً علمياً في مجال الطبيعة أو المجتمع أو النفس، أم كانت إنتاجاً ابداعياً في مجال الفكر أو الأدب أو الفن.

وكان مفهوم الضرورة ينحل في ذهني في مفهوم الشكل أو الصورة التي يتخذها هذا التعبير أو ذاك، أو بتعبير آخر، ينحلّ في العلاقات الكلية التي توحّد بين عناصر جزئية متناثرة مستقلة، توحيداً حمياً متصلاً وإن تنوعت مظاهره، سواء أكانت هذه المظاهر قانوناً علمياً، أم قاعدة موضوعية، أم نسقاً فكرياً، أم معادلة رياضية، أم قياساً منطقياً أم بنية أدبية أو فنية.

على أن جهدي توقف عند بحث في مفهوم المصادفة في الفيزياء الحديثة. ولم يتح لي أن أواصل المسيرة البحثية إلى غير ذلك من المجالات العلمية الأخرى، لملابسات عملية لا محل لذكرها هنا. وإن يكن قد أتيح لي ذلك الأمر بشكل عام ـ لا يرقى إلى مستوى البحث المنهجي الدقيق ـ في مجال الأدب. وهكذا كان ما يشبه انقطاعي ـ إلى حد ما ـ للنقد الأدبي. على أني كنت أحس طوال ممارستي النقدية أنني أواصل منطلقي الفلسفي الأول وإن اقتصر على مجال محدود خاص هو البحث عن مفهوم الضرورة وحدودها وآلياتها في الإبداع الأدبي. لست أقصد من هذا الاستعانة الواعية المقصودة برؤية فلسفية معينة في الممارسة النقدية، وإنما

(*) باحث وفيلسوف عربي (جمهورية مصر العربية)؛ مجلة «قضايا فكرية».

أقصد ما وراء هذه الممارسة النقدية من جذور معرفية (ابستمولوجية) وايديولوجية هي التي كانت تحدد التوجهات المنهجية في هذه الممارسة. بتعبير آخر، كان النقد الأدبي هو في ذاته، تنظيراً أو تطبيقاً، ممارسة فلسفية. والقضية ليست قضية شخصية، بل أزعم أن النقد الأدبي باختلاف اتجاهاته ومدارسه هو امتداد تطبيقي للفلسفة، بمستوى أو بآخر، في مجال محدد هو مجال الإبداع الأدبي، أي هو إنتاج نظري مادته وموضوعه وقائع الابداع الأدبي.

فإذا كانت الفلسفة بمعناها العام هي محاولة للكشف عن القوانين الكلية في الوجود الطبيعي والانساني بشكل عام، فإن النقد الأدبي هو محاولة كذلك ـ وبخاصة في جانبه النظري ـ للكشف عن القوانين الكلية في التعبير الأدبي بشكل خاص. إنه امتداد تطبيقي تخصصي لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال. وهو بحث عن العام في الخاص أو هو اكتشاف لخصوصيات العام في واقع خاص هو واقع التعبير الأدبي، وهو في هذا ينطلق من جذور معرفية وايديولوجية هي التي تحدد مناهجه ونتائجه النظرية والتطبيقية على السواء.

ولهذا كان من الطبيعي أن يرتبط موقف أفلاطون من الشعر بفلسفته العامة، وأن يصدر مفهومه للمحاكاة من العلاقة داخل هذه الفلسفة بين المثال والظلال وظلال الظلال. وكان من الطبيعي كذلك أن يختلف معه أرسطو حول هذا المفهوم باختلاف فلسفته الموضوعية عن فلسفة أفلاطون المثالية.

وفي الفلسفة العربية الاسلامية القديمة كان للشعر خاصة نظرية متكاملة داخل النسق العام لهذه الفلسفة وخصوصاً عند الفارابي وابن سينا وابن رشد[1]. ولم يقف الأمر عند ترجمة كتاب الشعر لأرسطو أو تلخيصه ومعالجة بعض موضوعاته تحليلاً وتفسيراً، بل كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الخاصة. حقاً، لقد فصلوا بين النقد النظري والنقد العملي ووقفوا عند حدود النقد النظري واقتصروا فيه على النظر في الشعر والخطابة. وأقاموا نظرهم هذا على رؤيتهم العقلية العامة. فجعلوا الشعر قياساً من أقيسة المنطق الخمسة. وهو أدنى الأقيسة التي يتصدّرها البرهان، ولهذا حاولوا أن يستخلصوا القوانين الكلية للشعر «مطلقاً» بين الأمم عامة، وربطوا بين الشعر والمعرفة، وإن يكن مصدر الشعر قوة حسية من قوى العقل هي قوة المخيلة، مما يجعل المعرفة الشعرية عندهم لا تبلغ مرتبة اليقين ولا ينطبق عليها الحكم بالصدق أو الكذب، فهي معرفة تخيلية يتدخل العقل لضبطها وتقييدها.

ولقد قال هؤلاء الفلاسفة بنظرية المحاكاة ولكنّهم عبّروا عنها على نحو يختلف عن المفهوم الأفلاطوني وإن كان تطويراً للمفهوم الأرسطي. فالمحاكاة عندهم ليست تقليداً للقائم أو الممكن، إنما هي نوع من التشبيه والاستعارة. ولهذا فالتعابير الشعرية من هذه الزاوية هي تعابير «كاذبة بالكل» على حد تعبير الفارابي، لا بالمعنى الأخلاقي وإنما بالمعنى التخييلي أي عدم المطابقة الحرفية. والشعر عند هؤلاء الفلاسفة عمل تخييلي غائي محرك مؤثّر في المُتلقّي

(١) استفدنا في هذه الفقرة كلها من: ألفت الروبي، «نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين: من الكندي حتى ابن رشد،» (أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية البنات، ١٩٨٢).

ودافع للسلوك المحقِّق للسعادة. ولهذا فهو ليس خارج المدينة الفاضلة بل هو جزء من تعاليمها. وهو يحمل صفتين، صفة المتعة واللذة، وهو من هذه الناحية يعتبر لعباً، وصفة النفع والفائدة، أي هو لذة نافعة. ولقد ميّزوا بين الشعر والخطابة على أساس التخييل الذي هو الصفة الأولى للشعر، إلى جانب صفة أخرى هي الوزن الذي يعدُ بعداً من أبعاد التخييل. وقد قارنوا في عملية التخييل بين التشبيه والاستعارة في الشعر وهما أساس المحاكاة، وبين الاستقراء والتمثيل أساس الخطاب البرهاني. وربطوا بين الموسيقى والمعنى والانفعالات في الشعر، رغم قولهم باستقلال كل منها في البنية الشعرية. وقد لا نستطيع أن نتبينّ تأثيرات مباشرة صريحة لنظريات هؤلاء الفلاسفة حول الشعر على النقاد والبلاغيين العرب، وإن كنا نجد بعض أوجه التشابه والتماثل في بعض الأقوال والأحكام النّقدية والبلاغيّة. على أننا قد نتبين هذا التأثير بشكل محدد عند حازم القرطاجني الذي استفاد من نظرية الشعر الأرسطية في نظريته البلاغية، ويكاد أن يكون ـ كما يقول د. عبدالرحمن بدوي ـ صاحب أول محاولة عربية في علم الجمال[٢].

على أننا لو ألقينا نظرة عامة سريعة على النقد العربي القديم وتحوله إلى علم للبلاغة سنجد جذوراً ابستمولوجية وفلسفية واضحة، هي ثمرة الخبرة الحيوية والاجتماعية والأدبية العربية الخاصة، فضلاً عن تأثيرات بعض الترجمات الفلسفية اليونانية، في مجال الشعر والخطابة خاصة.

ومن التعسف أن نسعى إلى إيجاد أساس واحد لدى النقاد والبلاغيين العرب لمواقفهم النقدية والبلاغية. فهناك في الحقيقة أكثر من مدرسة وأكثر من موقف. ولعلنا نجد سمة عامة هي السمة التجزيئية في النظر إلى العمل الأدبي. وإن وجدنا بعض شذرات وإشارات إلى النظرة الكلية. وإلى جانب هذا قد نجد حرصاً على المعيار الأخلاقي النفعي في الحكم الأدبي، كما نجد كذلك رفضاً لهذا المعيار الأخلاقي النفعي. وقد نجد اهتماماً بالمعنى ـ وبالمعنى العقلي خاصة ـ في الأدب، أكثر من الاهتمام باللفظ، على حين قد نجد كذلك اهتماماً باللفظ أكثر من الاهتمام بالمعنى. وقد نجد حرصاً على التوازن بين اللفظ والمعنى، أو ارتفاعاً من اللفظ إلى القول بالنظم أو نظام التعبير واتخاذه أساساً للحكم على المعنى والقيمة. وقد نجد تأكيداً للقيمة المعرفية للأدب كما نجد رفضاً لهذا والتأكيد على القيمة الشكلية الجمالية الخالصة. وقد نجد رؤية نقدية تقوم على مفهوم للزمن يجعل من الماضي معياراً للجودة، كما نجد مفهوماً مناقضاً يجعل الجودة فوق التحديد الزمني. وقد نجد أساساً شبه بيولوجي يربط بين الحكم الجمالي والتشبيه الانساني. فالهيئة الإنسانية هي مصدر التقويم الجمالي الأدبي؛ فالانسجام والتناسق والتوازن أو التكامل بين الروح والجسد هي بعض عناصر جمال الهيئة الانسانية وهي كذلك عناصر جمال التعبير الأدبي. والجمال الأدبي قد يكون مصدره

---

(٢) عبدالرحمن بدوي، حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦١)، ص ٦.

الفصاحة الظاهرة المباشرة عند ناقد، وقد يكون مصدره عند ناقد أو بلاغي آخر هو المعنى الثاني الخبيء لا المعنى الأول الظاهر، أو هو القيمة الوسط بين التلميح والتصريح(٣). وتبرز هذه الأحكام النظرية النقدية والبلاغية في التطبيقات والممارسات النقدية المختلفة.

هذه بعض الأسس التي نتبينها في الأحكام النقدية والبلاغية القديمة والتي تختلف من ناقد إلى آخر ومن بلاغي إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية وثقافية إلى مرحلة تاريخية وثقافية أخرى. ولهذا قد يكون من التعسف تعميم الحكم على قيم التعبير الأدبي العربي القديم والقول بأن السيادة فيه كانت للفظ على حساب المعنى، أو للسجع الرتيب الزخرفي على حساب الفكر العقلاني، اللهم إلاّ إذا وقفنا عند كاتب بعينه أو لحظة محددة في التاريخ الأدبي والاجتماعي.

والواقع أن الخطاب الأدبي العربي القديم والحديث، سواء الابداعي منه أم النقدي، لا يزال يحتاج إلى دراسة واجتهاد لتحديد جذوره ودلالاته الابستمولوجية والايديولوجية في مراحله التاريخية والاجتماعية المختلفة.

وما أكثر ما نجد في الدراسات الأوروبية عامة من عناية خاصة بتحديد الدلالات الفلسفية العامة للأعمال الأدبية والنقدية، بردِّها إلى النظريات الفلسفية المختلفة مثل النظرية الجمالية عند كانط، أو النظرية الواقعية التاريخية عند هيغل أو الحدسية عند كروتشي وبرغسون أو المادية الجدلية أو النفسية أو البيولوجية أو الوجودية أو النقدية (مدرسة فرانكفورت) أو الوضعية أو الشكلية والألسنية البنيوية إلى غير ذلك. وهناك مدرسة تبرز هذه الأيام هي الهيرمنيوطيقا ـ رغم جذورها القديمة التي تعود إلى القرن التاسع عشر أو إلى ما قبل ذلك ـ لتجعل من مهمتها الأساسية تفسير النصوص وكشف دلالاتها الفلسفية في علاقتها بالذات صاحبة النص، أو المفسرة للنص. ويمتد مفهوم النص في هذه المدرسة ليشمل النص الدِّيني والنص التاريخي والنص العلمي والنص الأدبي والنص الفني والنص النّقدي والنص الفلسفي، إلى غير ذلك(٤).

على أننا نعتقد ـ في حدود علمنا ـ أنه لا توجد حتى اليوم في الدراسات الأوروبية دراسة شاملة للنقد الأدبي الأوروبي عامة تكشف جذوره الابستمولوجية والفلسفية. حقاً إننا نجد ـ كما أشرنا ـ العديد من الدراسات التي تشير إلى الدلالات الفلسفية العامة لهذه المدرسة النقدية أو تلك، وقد نجد بداية اهتمام بما يسمى بنقد أو ما وراء النقد (Métacriticisme)؛

---

(٣) استفدنا في هذه الفقرة كلها من: محمد مندور، **النقد المنهجي عند العرب** (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٥)؛ توفيق الزيدي، **مفهوم الأدبية في التراث النقدي** (تونس: مطبوعات سراش للنشر، ١٩٨٥)، و

[Abdel Fattah Kilitau], «Sur le métalanguage métaphorique des poéticiens arabes,» *Poétique* (Paris), (avril 1979).

(٤) لعل من أواخر الكتب المعبِّرة عن هذا الاتجاه كتاب لعدد من المفكرين بعنوان:

Le Texte comme objet philosophique (Paris: Institut catholique, 1987).

ولكننا لا نكاد نعثر على تلك الدراسة الشاملة للجذور الابستمولوجية والفلسفية للنقد الأدبي عامة في مدارسه المختلفة.

ولسنا نزعم أنّنا نقوم بهذه المحاولة في هذه الدراسة. وإنما حسبنا أن نقدم مدخلاً تخطيطياً عاماً نأمل أن يكون تمهيداً لمثل تلك المحاولة فيما يتعلق بالنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر خاصة.

ولسنا نغالي أو نتجنى إن قلنا إن مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر - عامة - هي أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم ابستمولوجية وايديولوجيات. على أن هذا القول لا يعني - كما يسارع البعض إلى الزعم - ان هذه التيارات النقدية العربية ليست إلّا تيارات وافدة مستوردة، مستجلبة ومفروضة فرضاً على واقعنا الأدبي الخاص. ولعل هذا يدفعنا إلى معالجة سريعة لحقيقة قضية التأثير والتأثر - إنّ التأثر بتيار فكري أو أدبي أوروبي لا يعني غربته عن واقع خبرتنا الحية، أو غربتنا نحن عن واقعنا بوقوعنا تحت تأثير هذا التيار أو ذاك إلّا إذا كان استنساخاً بليداً وتقليداً أعمى وتكراراً مسطّحاً، التأثير بفكر أجنبي أياً كان، لا يمكن أن يتحقق ويتحول إلى بنية فكرية محلية وطنية، ما لم يكن في الواقع المحلي الوطني من المعطيات الموضوعية ما يتيح لهذا التأثير أن يَتَبَنْيَنَ ويتحقق وينتشر. ولهذا قد نختلف مع عبدالله العروي مثلاً عندما نسب نماذج للفكر الديني والسياسي والتقني في الفكر العربي الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساساً. لا شك في التأثير الأوروبي، ولكن الاقتصار على هذا يعني إغفال أثر البنية المحلية الخاصة التي سمحت بهذا التأثير بل وأتاحت له التَبَنْيُن والتحقق والانتشار. وفضلاً عن هذا، فما أكثر الأفكار الأوروبية التي يتم التأثر بها، بتمثلها نقداً وتكيفاً وتعديلاً بما يتلاءم واحتياجات الواقع الوطني الخاص.

وليست هذه من ناحية أخرى دعوة إلى الاكتفاء بالتأثر بالآخر الأوروبي وقفل باب الاجتهاد والإبداع الخاص. وإنما هي محاولة لتحديد معنى تأثرنا بالأفكار الأوروبية وحدوده. إن التيارات النقدية العربية عامة كما ذكرت هي أصداء لتيارات نقدية في الفكر الأوروبي، إلّا أنها في الحقيقة إلى جانب ذلك تعبير عن وقائع ومعطيات تاريخية اجتماعية موضوعية عربية.

وليست التأثيرات الأوروبية سواء في الفكر عامة أم الفكر النقدي خاصة إلّا نتيجة للترابط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة في العصر الذي نعيش فيه، فضلاً عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة.

والنقد الأدبي العربي الحديث منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم، رغم ما نتبين فيه من تأثيرات أوروبية، وبسبب هذه التأثيرات، يكاد يرتبط بمختلف ظواهر الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري طوال هذا التاريخ. بل نقول إنه في اتجاهاته المختلفة أحد التجليات البارزة للفكر النظري العربي الحديث عامة.

وإذا كنا نتبين في مجال الفكر محاولات منذ أواخر القرن التاسع عشر خاصة، لبلورة بعض الاتجاهات الفكرية مثل السلفية والقومية والليبرالية والعلمية والوضعية تعبيراً عن أوضاع وملابسات سياسية واجتماعية مختلفة، فإن النقد الأدبي قد حمل كذلك ولا يزال يحمل قسمات بعض هذه التيارات الفكرية الأولى، والتي لا تزال تواصل حياتها في واقعنا الاجتماعي والثقافي عامة.

في البداية، كانت المرحلة هي مرحلة التعرّف على الذات القومية، وتحديدها وبلورتها في مواجهة السيطرة العثمانية من ناحية، والتدخل الغربي من ناحية ثانية، والتخلف الاجتماعي والتمزق القومي من ناحية ثالثة. وكما راح الفكر النظري السياسي يبحث عن هويته الذاتية والاجتماعية والقومية، راح النقد الأدبي كذلك، يبحث عن معالم هذه الهوية ومعاييرها وشرائطها في الأدب الذي أخذ يبرز في هذه المرحلة تعبيراً عنها. وهكذا كانت النشأة الأولى للنقد الأدبي العربي الحديث مرتبطة بالحركة الفكرية العامة التي كانت تمتحن القيم والتصورات القديمة، وتبحث لنفسها عن ملامح وقيم وتصورات «قديمة - جديدة»، تتلاءم مع ذاتها، وتتلاءم مع احتياجات مجتمعها، وتتلاءم مع ضرورات عصرها وخصائصه.

كانت الملامح الأولى لأسئلة النقد الأدبي العربي الحديث هي ذاتها ملامح الأسئلة الإشكالية لعصر النهضة، وإن اتخذت سمات أدبية، ونستطيع أن نحدد هذه الملامح الأولى لهذه الأسئلة في الملاح الثلاثة الآتية:

١ - ما العمل؟ القطيعة مع التراث ارتباطاً بالعصر؟ أم التجديد ارتباطاً بالتراث؟ أم العودة الكاملة إلى التراث والقطيعة مع العصر؟ أم التوفيقية بين هذا وذاك؟ وهكذا تصبح كلمة الإحياء، هذه الكلمة التوفيقية، هي الرمز والمفتاح لتلك المرحلة كلها، حيث لا إحياء، بل تقليد باسم التجديد وتجديد في إطار التقليد. ولكن مع هذا تبرز اتجاهات للتمرد وللقطيعة مع التقليد تطلعاً للتجديد، ولكن بغير قطيعة. مجرد توفيقية جديدة أكثر حيوية وتفتحاً!

٢ - بروز الأنا، الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي والأنا الوطني، يطرق أبواب الواقع السياسي والاجتماعي وكذلك الواقع الأدبي والنّقدي متسائلاً عن مكانته في المجتمع وفي العصر، متردداً بين القديم والجديد، بين الأنا والآخر، بين الداخل والخارج.

٣ - يأخذ الأدب إبداعاً ونقداً في الخروج من الفصاحة اللغوية، والزخرف الشكلي اللفظي، إلى التعبير الوجداني الذاتي، الشخصي والوطني والقومي، أي يخرج إلى مجال البحث والتساؤل والقلق، والتمرد. «يخرج إلى» أو «يخرج على» ولكنه في الحقيقة «يدخل في»، أي يبحث عن الخارج في الداخل، في أعماق الذات، أو يقف بين الداخل والخارج.

لعلنا نلمح هذه الارهاصات الأولى للحركة النقدية بخاصة منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر عند قسطاكي حمصي في كتابه منهل الرواد (١٩٠٧) أو قبل ذلك في فلسفة

البلاغة لجبر شموط (١٨٩٩) أو في كتابات الشيخ حسين المرصفي ثم بعد ذلك في كتابات شبلي شمّيل وفرح انطون وأمين الريحاني والمنفلوطي ونجيب حداد ومحمد المويلحي وجورجي زيدان وعشرات غيرهم. إلاّ أن البلورة النقدية النظرية الحقيقية لم تتحقق إلاّ في مدرسة **الديوان** أو ما يمكن أن نسميها بشكل عام المدرسة الوجدانية.

ثانياً: المدرسة الوجدانية

الوجدان كلمة غنية في اللغة العربية تجمع بين مفهومين هما **الوجود والوجد**، ولهذا تكاد تقترب من المعنى البرغسوني للحدس لا بالمعنى الديكارتي ذي البعد العقلاني. إنها المعرفة التي تتحقق بها علاقة حميمة بالشيء. وهي تجمع بين إدراك الوجود والاندماج الانفعالي العاطفي فيه، مما يجعل من هذا الادراك ادراكاً جوّانياً. ولهذا يصدق د. عثمان أمين في تسميته لفلسفة العقاد عامة ـ الذي نعده رائد هذه المدرسة النقدية ـ الفلسفة الجوانية. على أن هذه المدرسة النقدية الوجدانية أو الجوانية، لا تقف عند حدود الكتابين اللذين أصدرهما العقاد والمازني تحت عنوان **الديوان**، أو كتابات العقاد والمازني اللاحقة في مجال النقد الأدبي عامة، تنظيراً وتطبيقاً. وإنما تمتد لتشمل كتابات عبدالرحمن شكري وجبران خليل جبران وخليل مطران **والغربال** لميخائيل نعيمة، وتمتد حتى تشمل كذلك ـ في تقديري ـ الكتابات النقدية المرتبطة بمدرسة أبولو الشعرية، بل تمتد لتشمل كذلك التطبيقات المختلفة لعلم النفس على الدراسات الأدبية سواء عند العقاد نفسه أم عند أحمد محمد خلف الله في كتابه **من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده**، أو عند محمد النويهي في كتابه عن أبي نواس أو عند دراسات الشيخ أمين الخولي البلاغية، أو عند عز الدين اسماعيل في تطبيقاته النقدية النفسية، أو عند مصطفى سويف في دراسته النفسية العلمية لظاهرة الإبداع الشعري، أو في التطبيقات الدقيقة لعلم النفس على الآثار الأدبية في دراسات مصطفى سويف ومصري حنورة ويحيى الرّخاوي وغيرهم. ورغم الاختلاف بين هذه المعالجات النقدية والدراسات العلمية، سواء من حيث المنهج أم من حيث المستوى أم من حيث الدلالة الفلسفية، إلاّ أنها جميعاً تعكف على دراسة الأدب وتقويمه من زاوية مدى تعبيره عن نفسية مبدعة، أو تحليل عناصره ومعطياته الداخلية في ذاتها أو في ارتباطها بمبدعها من زاوية مناهج ونتائج علم النفس تدقيقاً، أو بالخبرة النفسية عامة. ولهذا فإن بعضها قد يخرج عن حدود النقد الأدبي إلى حدود علم النفس الأدبي. ولكنها مع هذا تمثل جميعاً هذا الاهتمام بالوجدان النفسي الذاتي في التعبير الأدبي سواء عالجته معالجة وجدانية انطباعية، أم تحليلية عقلانية عامة أم علمية مدققة بحسب مناهج ونتائج محددة.

وقد يكون هناك ما يجمع بين هذه الدراسات والمعالجات رغم اختلاف مناهجها ـ في أسسها وجذورها الابستمولوجية والفلسفية العميقة ـ إلاّ أن اختبار هذا الفَرْض، يحتم الدراسة التحليلية التفصيلية لهذه الدراسات والمعالجات النقدية والعلمية المختلفة مما لا تسمح به هذه الدراسة المحدودة. ولهذا سنقتصر هنا على تحديد معالم هذه المدرسة الوجدانية أو

الجوانية في أول تعبير نظري لها في «الديوان» وعند العقاد بوجه خاص.

نقرأ في مدخل الجزء الأول من كتاب **الديوان** الفقرة التالية:

«وأوجز ما نصف به عملنا - إن أفلحنا فيه - انه إقامة حد بين عهدين، لم يبق ما يسوغ اتصالهما، والاختلاط بينهما». إنها إذاً نقلة نظرية أو قطيعة ابستمولوجية، لو صح التعبير، بين مرحلتين في النقد الأدبي. أما مضمون هذه النقلة الجديدة فتلخصها الفقرة التالية «وأقرب ما نميِّز به مذهبنا أنه مذهب إنساني، مصري، عربي، إنساني لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصاً من تقليد الصناعة المشوهة، ولأنه ثمرة لقاح القرائح الإنسانية ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبةً، ومصري لأن دعاته مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية، وعربي لأن لغته عربية. فهو بهذه المثابة أتمّ نهضة أدبية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت»[٥].

من المقتطفات السابقة نستطيع أن نتبين النقاط التالية:

١ - تأكيد القطيعة مع ما سبق من فكر نظري أو على حد تعبير ميخائيل نعيمة في **الغربال** هو يعلق على **الديوان**: «إن مصر تصفّي اليوم حسابها مع ماضيها»[٦].

٢ - تأكيد الرؤية الكلية. فهي ليست قطيعة جزئية أو إجرائية عملية، بل ترتبط بموقف شامل، يجمع بين المصرية والعربية والانسانية. ولكن المهم هنا هو كلية «الرؤية» المذهبية النظرية.

٣ - تأكيد الذاتية النفسية للأدب لصدوره عن طبع لا عن صنعة، مع التأكيد على الانسانية الشاملة لهذه الذاتية، لا من حيث وحدتها الوجدانية فحسب، بل من حيث التفاعل واللقاح المشترك بين النفوس جميعاً.

٤ - تأكيد الخصوصية المصرية كأثر من آثار الحياة المُعَاشة، والخصوصية العربيَّة كأثر من آثار اللغة، والعمومية الانسانية كأثر من آثار الوجدان المشترك والتلاقح الثقافي.

ومن هذه النقاط يتضح لنا ما سبق أن أشرنا إليه من ارتباط حركة النقد الأدبي الحديث منذ نشأتها الأولى بالتطور الفكري والاجتماعي والقومي العام، وبروز الأنا الذاتي والاجتماعي والقومي في خضم صراع بين التراث والتجديد، وفي إطار عصر إنساني جديد.

ولم يكن من المصادفة أن يصدر الجزء الأول من **الديوان** عام ١٩٢١، أيّ بعد اندلاع ثورة عام ١٩١٩. والواقع أنه رغم فشل هذه الثورة في تحقيق أهدافها التحررية الوطنية والديمقراطية، إلاّ أنها زلزلت كثيراً من القيم والتصورات وفجّرت حركات سياسية واقتصادية وفكرية وأدبية وفنية عديدة. ولهذا يمكن القول بأن مدرسة العقاد الوجدانية أو الجوانية كانت

---

(٥) عباس محمود العقاد وابراهيم عبدالقادر المازني، **الديوان في النقد والأدب**، ط ٢، ٢ ج (القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٢١)، ج ١.

(٦) ميخائيل نعيمة، **الغربال: مجموعة مقالات نقدية**، سلسلة المطبوعات، ٣ (مصر: المطبعة العصرية، ١٩٢٣)، ص ٢٠٦.

تعبيراً عن هذه الثورة في النقد الأدبي، ولعلها، كما سوف نرى، قد عبّرت كذلك عن فشلها، وبخاصة عندما انتقلت من التنظير إلى الممارسة والتطبيق.

والواقع أنّ جوهر التنظير النقدي عند العقاد هو القطيعة مع التقليد والتجريد الخطابي والتقرير الوعظي والقيود المعوقة للحركة الحية عامة، سواء أكانت حركة علمية أم حركة فكرية أم حركة ابداعية أدبية. أو بتعبير آخر، إن جوهر التنظير الجديد عند العقاد هو الحرية النابعة من أعماق الذات الإنسانية، أي هو التحقّق الذاتي الحرّ فعلاً وتعبيراً. ولهذا فهو يعرّف الجمال لا بالتناسب في العلاقات بين عناصر، وإنما يعرّفه بالحرية. إن هناك قيوداً وقوانين ضرورية تسيطر على كل شيء، وبمقدار التحرر ذاتياً من هذه الضرورة، يتحقّق الجمال. فالشكل في الأدب هو انتظام وضرورة، ولكن الأدب الحق هو الذي يختار الأشكال التي تعبّر عن معايشة حية وتساعد على تحرير المعنى وإبرازه، لا طمسه أو تقييده.

ولهذا فعلينا، في الأدب، أن نبحث عن الجمال في معانيه ودلالاته الباطنة التي يعبّر عنها، ويحررها ويخرج بها من التحتيم الضيق لقوالب الأشياء الساكنة إلى حرية الانسان.

وعن مفهوم الحرية هذا في فلسفته الجمالية يصدر مفهوم الذاتية والحيوية والفردية والوجدانية كقيم أساسية في كل أدب حقيقي. فأدبٌ خالٍ من الإحساس بذاتية صاحبه وشخصيته ليس أدباً. فالمهم في الأدب ليس البحث عما يقال وإنما عمّن قال «فالكلام جزء من الانسان وإذا أحببت أنْ تفهم الكلمة فافهم المتكلم». ولهذا فالأدب عنده هو صورة نفس صاحبه، وتاريخ حياته الباطنة. ومهمة الناقد أن يبحث عن الأديب في أدبه وأن يستخرج صورته النفسية الحية من أدبه. فالأدب الحق هو التعبير عن الذات الإنسانية لا في عموميتها وإنما في خصوصيتها المشخصنة الحيّة. ليس معنى هذا الانعكاف على الهموم الذاتية الخاصة في الأدب، وإنما اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية في كل ما يتناوله الأديب من موضوعات ذاتية أو اجتماعية أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الانسانية عامة. ولهذا كان رأيه في التشبيه والاستعارة بأنهما لا يعبران عن مشابهة حسية بين ظاهرة وأخرى وانما تصوير الشيء بالتعبير عن أثره في النفس[٧].

ومن هذا المنظار كانت معركته الحادة مع الشاعر أحمد شوقي خاصة، واتهامه شاعرية هذا الشاعر بالسطحية والتقريرية والصنعة والخطابية غير النابعة من أعماق نفسية صادقة أو خبرة شخصيّة حيّة. وكان نقده هذا في الحقيقة نقداً لمفهوم عام للأدب أكثر منه نقداً موجهاً بشكل خاص لأحمد شوقي. ووراء هذا النقد كانت تكمن هذه الجذور الابستمولوجية والفلسفية المتمثلة في القطيعة مع الماضي. ومع القيود، كما تتمثل في مفاهيم المعايشة الحية الذاتية، والفردية، والشخصية، والطبع والحيوية، فضلاً عن المفهوم العام للحرية سواء أكانت ذاتية أم سياسية أم اجتماعية أم تعبيرية.

---

(٧) العقاد والمازني، المصدر نفسه.

ولا شك أنّ هذه المفاهيم كانت مرتبطة بمعطيات ومواقف صراعية واستقلالية يحتدم بها الواقع المصري في السنوات العشرين الأولى من هذا القرن في مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية. كما كانت تغذيها تأثيرات لفلسفات مختلفة كالفلسفة التطورية التي كان يبشر بها شبلي شمِّيل، فضلاً عن مختلف الفلسفات ومذاهب النقد الأوروبية الحديثة وبخاصة تلك التي تتركز في الجانب الفردي والذاتي والنفسي والحيوي عامة.

لقد كانت هذه المفاهيم تسيطر على فكر العقاد النقدي النظري. إلّا أنه في التطبيق كان يتجه في كثير من الأحيان إلى ما يناقضها منذ البداية، أي منذ كتاباته الأولى في **الديوان**. فقد كان يستعين بكل المناهج التي أعلن القطيعة معها، كالتحليل المعنوي العقلي للشعر أو التقويم البلاغي اللفظي، أو التمسك بالمعايير الشكلية من عَرُوض وقافية، أو محاكمة للشعر على أساس نظرية الإحالة المنطقية، أو نظرية السرقات الأدبيّة أو المطابقة مع المعلومات التاريخية ومنطق الوقائع الخارجية إلى غير ذلك. بل لقد انعكس هذا التطبيق في إبداعه الأدبي الشعري نفسه الذي كان يغلب عليه الطابع الفكري المجرد كما انعكس في موقفه الحاد ضد حركة التجديد الشعري في الخمسينات والستينات باسم القيم التقليدية. وهكذا قام نوع من الفصام أو الازدواجية بين دعوته النقدية النظرية إلى الحرية والحيوية الذاتية وبين ممارساته النقدية والابداعية ومواقفه العملية التي اتسمت بالتمسك بالقيود الشكلية ومعارضة التجديد وسيادة المنطق الصوري في التقويم الأدبي، على أن الجانب الوجداني الذاتي ظل رغم هذا، الطابع الغالب على أحكامه الأدبية عامة.

وهكذا لم تتحقق القطيعة الابستمولوجية والفلسفية بين النقد الوجداني والنقد التقليدي، بل وقفت مدرسة الديوان الوجدانية عند ثنائية توفيقية قلقة بين القطيعة مع الماضي والتمسك به، بين الحيوية الذاتية والصورة المنطقية، بين التجديد والتقليد. ولعل هذا معنى من معاني تعبير هذه المدرسة النقدية، منذ بدايتها، عن ثورة عام ١٩١٩ وعن فشل هذه الثورة في الوقت نفسه.

ثالثاً: مدرسة الذوق الفني

لعل طه حسين هو أبرز معبّر عن هذه المدرسة النقدية التي لا تقف عند كتابات طه حسين وإنما تمتد إلى العديد من النقاد والباحثين وبخاصة إلى الجامعيين منهم. وقد لا يختلف طه حسين عن العقاد من حيث جوهر موقفهما الايديولوجي، فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية إصلاحية، وكلاهما يمثلان صعود الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي في مواجهة الماضي التقليدي و«الآخر» الأوروبي وفي احتضان لهما في الوقت نفسه. ولكن لعل فكر طه حسين أن يكون معبّراً عن شريحة فكرية أكثر عقلانية وعلمانية وأشد تفتحاً ديمقراطياً من فكر العقاد. وقد نتبين هذا في موقفهما من النقد الأدبي. فهما يلتقيان - في تقديري - في التوفيقية بين الجانب الوجداني والجانب العقلاني في تقويم الأدب، على أنه إذا كانت توفيقية العقاد يسودها الجانب الوجداني، فإن توفيقية طه حسين يسودها الجانب العقلاني. إن النقد

عند طه حسين ومدرسته عامة، هو نقد فني علمي، وذوقي تأثيري انطباعي في وقت واحد. وإن جنح أكثر إلى الجانب العقلاني العلمي. ولهذا قد تتسم مدرسة طه حسين بأنها أقرب إلى الدراسة الأدبية منها إلى النقد الأدبي.

لقد بدأ طه حسين نشاطه النقدي متأثراً بالنقد اللغوي والمعنوي التقليدي، ثم سرعان ما تحول عنه في رسالته الجامعية الأولى التي كرّسها لدراسة أبي العلاء المعري، متبنّياً منهج الحتم التاريخي والطبيعي عند تين (Taine) خاصة، مخضعاً العمل الأدبي للبحث عن عوامله وعلله الطبيعية والاجتماعية. ولكن سرعان ما يخرج على هذا المنهج منتقداً إياه في دراسته الأولى عن الشعر الجاهلي، محاولا الجمع بين منهج البحث العلمي ومنهج التذوق كأساسين لمنهج النقد الأدبي. على أننا في هذا الكتاب لا نجد امتزاجاً وتناسجاً بين هذين المنهجين يوحّدهما في منهج جمالي واحد، وإنما نتبين سيادة منهج التحليل العقلي في دراسته الأدبية مستعيناً إلى ذلك بالمذهب الديكارتي في الشك المنهجي، إلى جانب سيادة النهج الذوقي والتأثيري أو الانطباعي في مجال التطبيق النقدي، وإن امتلأ هذا المنهج الذوقي نفسه بظلال من منهجه التحليلي العقلاني. ورغم التأثير الصريح للمنهج الديكارتي العقلاني، فإنني أكاد استشعر، بل أتبين، استمرار المنهج التاريخي الطبيعي، رغم نقده له وتخليه عنه. فجوهر هذا المنهج الذي تبنّاه عن «تين» هو محاولة تقريب الدراسة الأدبية والنقد الأدبي من المنهج العلمي، بل علمنة النقد والدراسة الأدبية، لا تأثراً بمناهج العلوم الطبيعية فحسب، بل بمنهج «علم الحياة» (البيولوجي) ونظرية التطور خصوصاً وما كشفته من قوانين موضوعية في المملكة الحيوانية بمعناها العام. وأزعم أن هذه النظرة إلى الحتمية الطبيعية والتاريخية، أو ما يمكن أن نسميه بسيادة قانون الضرورة بين الواقع الموضوعي والتعبير الأدبي ظل جذراً راسخاً في النظر النقدي عند طه حسين، وإن اتخذ مستويات أخف حدة، وأشد مرونة وأكثر حرية من استخدامه الأول لها في رسالته الجامعية عن أبي العلاء المعري. ولهذا أرى أن المنهج الديكارتي العقلاني الشكّي كان مجرد المنهج الاجرائي الذي تبنّاه طه حسين في دراسته الأدبية، أما مفهوم الضرورة والحتمية التاريخية والطبيعية فهو الجذر العميق لمدرسته الأدبية عامة، سواء في الجانب الدراسي أم الجانب النقدي. وقد أزعم كذلك أن هذا هو الجذر العميق لدراساته الأخرى التاريخية بخاصة، وإن كان الحديث عن هذا الأمر يخرج عن حدود دراستنا هذه.

على أننا نلاحظ هنا بشكل عابر أن منطلقاً فكرياً واحداً قد انتهى إلى موقفين مختلفين عند كل من العقاد وطه حسين. فلا شك أن نظرية التطور كانت من بين التأثيرات التي شكلت رؤيتهما الفكرية عامة. إلّا أنها اتخذت عند العقاد مساراً يغلب عليه الطابع الحيوي الذاتي الفردي، واتخذت عند طه حسين مساراً يغلب عليه الطابع العقلي والعلمي.

ولعل هذا الجذر الفكري في رؤية طه حسين النقدية بوجه خاص هو الذي يفسّر استخدامه الملتبس لمفهوم الصدق الفني كمعيار للتقويم النقدي.

فالصّدق الفني عند طه حسين هو التعبير عن الاحساس الشخصي بلغة تلائم حياة

العصر والذوق السائد فيها «فالكمال الأدبي [كما يقول] يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة ومشاكلها»[8]. ومفهوم الحياة عند طه حسين يختلف عن مفهوم الحياة الذي سبق أن عرضنا له عند العقاد. فالحياة عند طه حسين هي العصر، أي الحياة في التاريخ وليست مجرد الخبرة الإنسانية الحيّة، أي مجرد الحياة، كما هي في الرؤية العقاديّة[9]. والصدق الفني عند طه حسين ليس صدقاً أخلاقياً وإنما هو صدق تعبيري، هو حرية التعبير وحقيقته، هو «الحقيقة ـ الحياة» مرتبطة بـ «الحقيقة ـ التعبير ـ الحرية».

وإذا لم يكن الأدب صادقاً في تعبيره، فمعنى هذا أنه ليس حراً، وإنما تقيّده التقاليد أو تقيّده القيم الأخلاقية أو القيم الدينيّة السائدة، ويصطنع بسبب هذا مشاعر وأحاسيس لا تعبر بصدق عن الحقيقة. وليس معنى هذا أن طه حسين كان ضد الأخلاق أو الدين السائدين، وإنما كان ضد المعوقات التي تعوق حرية التعبير الصادق عن الحقيقة المُعاشة. ولهذا فالحرية دليل الصّدق الفني وهذا الصدق تعبير عن الحرية.

وإذا كان الجمال عند العقّاد هو الحرية، فإن الحرية عند طه حسين هي الصدق الذي يفضي بدوره إلى الجمال الفني من حيث إنه تعبير عن صدق شعوري متلائم مع حقيقة، أيّ مع بيئة وعصر.

هل يقترب هذا المفهوم للصدق الفني من المحاكاة اليونانية سواء عند أفلاطون أم عند أرسطو؟ الحق، إن الصدق الفني عند طه حسين لا يعبّر عن محاكاة، وليس مجرد صدق اجتماعي تاريخي، وإنما هو أساساً صدق شعوري وإن ارتبط بالضرورة بواقع تاريخي حي. ولهذا فهو صدق فني وليس مجرد صدق كمحاكاة لما في النفس أو لما في الواقع الخارجي. ولعلنا نتبين هذا في قوله عن أبي نواس «فلم يكن أبو نواس مؤثراً للصدق لأنه صدق، لم يكن واعظاً أو ناسكاً، وإنما كان شاعراً يصدق في شعره ويحب أن يتحدث إلى الناس بما يفهمونه، فينال موضع الإعجاب والفتنة. كان يحب الصدق حباً عملياً أو قل كان يحب الصدق حباً فنياً»[10].

ولهذا فالصدق الفني هو ما يتركه في سامعه أو قارئه من انفعال بما يحمله من صور ودلالات عبر تركيبه الخاص. والكذب في الشعر بهذا المعنى هو صدق فني إذ استطاع أن يحقق هذا الانفعال، أي أن يحقق تصديقاً فنياً.

ولكن هل مجرد القول بفنية الصدق يجعلنا نمتلك معياراً للحكم النّقدي؟ لا، بالطبع. والحق أن طه حسين أثار قضية الصدق الفني ـ وهي قضية مهمّة ـ دون أن يقدم معياراً دقيقاً

---

(8) طه حسين، حديث الأربعاء، ج ٣، الفصل الخاص بنقد الرافعي.

(9) يقول العقاد في بعض شعره:

قالوا الحياة قشور قلنا فأين الصميم
قالوا شقاء فقلنا نعم فأين النعيم
إن الحياة حياة ففارقوا أو أقيموا

(10) حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤.

إجرائياً للحكم بمقتضى هذا الصدق الفني. على أنه قدّم معياراً عاماً هـو الذوق، ذوق النـاقد المدرب المثقف. غير أنه استعان بهذا المعيار الذاتي الغامض في نقـده الأدبي التطبيقي، أمـا في مجال الدراسات الأدبية، فقـد استعان بـالتحليل العقـلاني بحثاً عن العلل والأسبـاب النفسية والبيئية والتاريخية والموضوعية عامة في تفسير الظواهـر الأدبية وتقـويمها كـذلك. وهكـذا يمكن القول بأن طه حسين كان عقلانياً ذا توجه تحليلي نفسي اجتـماعي تاريخي في دراستـه للأدب، وكان ذوقياً انطباعيـاً في ممارستـه النقديـة وإن اختلطت معالجتـه الذوقيـة الانطبـاعية بعنـاصر عقلانية تحليلية. على أنه كان يخرج في كثير من الأحيان عن هذين التـوجهين مستعينـاً ببعض المنـاهج التقليـدية أو العلميـة الخالصـة، كوقـوفه عنـد الألفاظ المفـردة، أو التقويم اللغـوي الخالص وتسلحه بالتفسير النفسي الخالص أو التفسير الاجتماعي الخالص، أو معـالجته لمفهـوم الصـدق، لا كصدق فني وإنمـا كمطابقـة وتناظـر مع الـواقع الفعـلي، أو استعانتـه بـالتفسـير الجغرافي، أو بالحكم الديني، أو عودته إلى بعض الأساليب الإجرائية القـديمة مثـل الموازنـات والتفسير المعنوي والسرقات إلى غير ذلك[11]. ولهذا يمكن القول بأن طـه حسين رغم جـذوره الفكـرية المحـددة التي تبرز في منهجـه النقدي العـام الذي يـتراوح بين العقـلانيـة والـذوقيـة والانطباعية بشكل توفيقي، ورغم أن السيادة كانت فيه للعقلانية، فإنه كان كذلك انتقائيـاً، وبخاصة في نقده التطبيقي.

وتمتد مدرسة طه حسين العقلانية الذوقية عند كثير من النقاد والـدارسين وبخـاصة من الجـامعيين. ولعـل أبرز هؤلاء هـو محمد منـدور. ويقسم بعض الباحثـين[12] مـذهب منـدور النقدي إلى مراحل ثلاث: المرحلة التذوقية والمرحلة التحليلية والمرحلة الايديولـوجية. ولكني في الحقيقة ـ رغم صحة التقسيم ـ أراه تقسيماً خارجياً لا يتعمق المفاهيم النظرية والاجرائية في خطاب مندور النقدي. ففي أعماق هذه المراحل الثلاث يسود ـ في تقديري ـ منهج واحـد هو المنهـج الذوقي الانـطباعي، رغم مـا قد يجنـح أحيانـاً إلى الجـانب الـدراسي التحليـلي أو إلى التقويم الايديولوجي الاجتماعي. وهو في هذا قد يختلف عن طه حسين الذي كان يغلب على منهجه الطابع التحليلي العقلاني كما سبق أن أشرنا. ولعل هذا يعود إلى مـوقف كل منهـما من العلم بشكل خاص. لقد كان فكر طه حسين كما أشرنا من قبل يـرتكز عـلى مفاهيم الحتميـة التاريخية والطبيعية، وعـلى العقلانيـة الديكـارتية من النـاحية الاجـرائية، ويجنـح نحو علمنـة الدراسات الأدبية عامة. أما محمد مندور فكان يقف موقفاً متواضعاً من العلم متأثـراً في ذلك بفلسفة هنري بوانكاريه وبخاصة بكتابه قيمة العلم، وكان يرى أن العلم لا يقوم على أساس موضوعي وإنما على مواصفات نسبية، ولهذا فلا سبيل إلى معرفة الحقيقة علمياً. ويقـول «إنني أنكر الإنكار كله أن يستطيع العلم أن يحل محل نفسي في إدراك حقائق الأشياء»، وكـان يرفض أيـة محاولـة لتطبيق العلم على الأدب ويقـول «الذين يـريدون فهم النفس البشريـة بفضل نـظريات علم النفس إنمـا

---

(١١) لعلنا نتبين هـذا بوجـه خاص في دراستـه للمتنبي، وفي أغلب مقالات حـديث الأربعاء، بخـاصة المتعلقة بالأدب الحديث.

(١٢) بخاصة كتاب: محمد برادة، محمد مندور وتنظير النقد العربي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩).

يريدون تشريح فراشة بسكينة بصل»[13]. ولا شك أن مندور كان محقاً في نقده للمغالاة في استخدام المناهج العلمية النفسية أو الاجتماعية في تحليل الأدب، فذلك يخرج بالأدب من مجال النقد الأدبي إلى مجال آخر، ولكنه باسم هذا النقد يكاد يصل إلى رفض الوعي النظري والإدراك العلمي لوقائع التعبير الأدبي. ولهذا كان يتخذ من الذوق فيصلاً أساساً في الحكم الأدبي، ولكنه ليس الذوق على اطلاقه، بل الذوق المعلَّل. ولهذا كان يتحدث عن الاستعانة بروح العلم لا بالعلم نفسه في المعالجة النقدية، وهذا ما كان يعود به ـ بشكل أو بآخر ـ إلى مستوى من العقلانية في الحكم النقدي.

على أنه ظلّ طوال حياته النقدية ـ رغم تنوع واختلاف مراحلها ـ متمسكاً بمبادىء مدرسة لانسون التي تقوم على المنهج التأريخي، لا التاريخي في تقديري، أي متابعة مختلف النصوص الأدبية في تسلسلها التأريخي لمعرفة خصائصها الذاتية والقيام بالدراسة المقارنة بين أساليبها المختلفة. ومندور يتسلح بهذا النهج في دراسته «للنقد المنهجي عند العرب»، مؤكداً أن الذوق ينبغي أن يكون من مراجع الحكم النهائي في الأدب ونقده، كما يؤكد على ضرورة النظر في المراحل المختلفة للنقد وأساليب التعبير الأدبي لضمان سلامة الحكم النقدي. وهو يعرف النقد عامة بأنه دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة[14].

وفي كتابه الميزان الجديد يبرز مفهوم الشعر المهموس كمعيار للحكم على الشعر، تأكيداً للمعيار الذوقي والأسلوبي معاً. على أنه في دراسته الأدبية التي قام بها بعد عام ١٩٥٢ كان يغلُبُ الطابع التحليلي العقلاني بشكل عام إلى جانب معياره الذوقي، وإن تخلى عن مفهوم الشعر المهموس وأخذت تبرز الدلالة الاجتماعية والايديولوجية في تقويمه الأدبي. ولا شك أن بروز هذه الدلالة هو ثمرة لأمرين: الأول، هو انشغاله طوال عضويته في حزب الوفد من عام ١٩٤٤ حتى عام ١٩٥٢ بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية انشغالاً كان يغلب عليه الطابع الليبرالي الاصلاحي التقدمي بشكل عام. والأمر الثاني هو المناخ السياسي والاجتماعي العام الذي اشاعته ثورة عام ١٩٥٢.

وفي هذه المرحلة صاغ عبارة «النقد الايديولوجي» تمييزاً لمذهبه النقدي. ولا شك أن القول بالنقد الايديولوجي قد يعبر عن تمييز صحيح في النظرية والممارسة النقدية بين نقد يهتم بالدلالة الايديولوجية للأدب ونقد آخر لا يهتم بها، بل يطمسها ويتغافل عنها وينكرها إنكاراً اكتفاءً بالقيمة الجمالية الخالصة. ولكن هذه العبارة «النقد الايديولوجي» قد تخفي في الحقيقة أن كل عمل نقدي إنما يتضمن موقفاً ايديولوجياً وإن لم يَعِ صاحبه ذلك أو لم يقصده قصداً.

على أنه في هذه المرحلة الأخيرة من حياة مندور التي برزت فيها الدلالة الايديولوجية والاجتماعية للأدب في ممارساته النقدية، وأخذ يهتم فيها بما يسميه الوجدان الاجتماعي أو

---

(١٣) محمد مندور، الميزان الجديد، ص ١٩٢.

(١٤) مندور، النقد المنهجي عند العرب، «المقدمة».

الوجدان العام في مواجهة الوجدان الفردي أو الذاتي، لم يتخلَّ عن الاستعانة[15] بالمعيار الذوقي في التقويم النقدي، بل أخذ في الوقت نفسه يستعين ببعض المفاهيم التي كان يرفضها في الماضي مثل مصطلحات العلوم النفسية والاجتماعية، ونظرية التطور، فضلاً عن تفسيره للشعر تفسيراً معنوياً خالصاً دون العناية بالتحليل والمقارنة بين الأساليب النصية، أو حتى تحليل النصوص والأساليب تحليلاً اجتماعياً أو ايديولوجياً معمّقاً.

ولا شك أن لمندور قيمة تنويرية كبيرة في حياتنا الثقافية المعاصرة. ولكنه رغم ما أضافه من أبعاد اجتماعية في ممارساته النقدية في مرحلة ما بعد قيام ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، ورغم تطوره بشكل عام في مفاهيمه ومواقفه السياسية والاجتماعية عن مدرسة طه حسين، إلّا أنه يعد امتداداً إبستمولوجياً وفلسفياً لهذه المدرسة في مجال النقد الأدبي سواء في ازدواجيتها الذوقية العقلانية، أم في انتقائيتها بشكل عام.

رابعاً: النظرية النقدية الاسلامية

قد لا تكون لهذه النظرية أصداء مسموعة في الخطاب النقدي العربي الحديث والمعاصر. فليس لها تطبيقات ذات أثر أو أهمية، وتكاد تقتصر على التعبير النظري الخالص، اللهم إلّا بعض تطبيقات هامشية أو أمثلة هنا أو هناك. ولهذا لم نطلق عليها اسم مدرسة واكتفينا باعتبارها النّظري. ولكن قد تكون الأوضاع الراهنة في الوطن العربي الذي أخذت تسود فيه الاتجاهات السلفية الأصولية مؤذنة ببروزها في الأيام القادمة. ولهذا قد يكون من الضروري الإشارة إليها.

وتتمثل هذه النظرية في قيمة مثالية محدَّدة ثابتة قَبْليّاً، هي الرؤية الاسلامية أو التصور الاسلامي كمعيار للحكم والتقويم الأدبي والفني عامة. ولعل من أوائل المبادرين إلى التعبير عن هذه النظرية سيد قطب، الذي بدأ شاعراً ناقداً من أنصار مدرسة العقاد وانتهى إلى قائد فكري بالغ التأثير في الحركة الاسلامية المتعصّبة الراهنة. ومع هذا التطور في الموقع الفكري العام، تطور كذلك في موقعه النقدي الخاص. وهو في تقديري تطور له منطقه الداخلي المتّسق، فما أقرب المسافة بين الوجدانية أو الجوانية وبين الرؤية الدينية. ولعلنا نجد هذه الجذور في صورة مبكّرة في كتاب سيد قطب **التصوير الفني للقرآن** (الصادر عام ١٩٤٥ عن دار المعارف المصرية). ففي استخلاصه الأخير لمنهج القرآن في التصوير يقول: «إن المعاني الذهنية والحالات المعنوية لم تُستبدل بها صُوَرٌ فحسب، ولكن اختيرت لها صور حية وقيست بمقاييس حية، ومرت خلال وسط حيّ»[16]. ثم يشير في الهامش إلى أن العقّاد هو الذي وجهه إلى إفراد هذه السمة القرآنية بعد أن وردت في ثنايا الكتاب متفرقة.

---

(١٥) محمد مندور، **النقد والنقاد المعاصرون** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د.ت.])، ص ٢٢٨ - ٢٣٨.

(١٦) سيد قطب، **التصوير الفني في القرآن** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ١٩٨.

ولعلنا نجد في هذا بالفعل امتداداً للمذهب العقّادي في تفسير التشبيه والاستعارة، كما نجد هذا المفهوم متطوراً بعد ذلك في كتابات سيد قطب الأخيرة مرتبطاً ارتباطاً حميماً برؤيته الإسلامية للحياة والموقف منها. ففي كتابه في التاريخ: فكرة ومنهاج يقول: «إن النظرية الاسلامية لا تؤمن بسلبية الإنسان في هذه الأرض، ولا بضآلة الدور الذي يؤديه في تطوير الحياة، ومن ثم فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الاسلامي لا يهتف للكائن البشري بضعفه ونقصه وهبوطه، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية أو بالتشهير الذي لا يخلّف إلّا القلق والحيرة والحسد والسلبية وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاستعلاء والكلافة ويملأ فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التي تُطوِّر الحياة وتُرقّيها، سواء في ضمير الفرد أو في واقع الجماعة»[17]. «والأدب والفن المنبثق من التصور الاسلامي أدب أو فن موجه بحكم أن الاسلام حركة تطوير مستمرة للحياة. فهو لا يرضى بالواقع في لحظة أو بجيل ولا يبرره أو يزينه لمجرد أنه واقع. فمهمته الرئيسية تغيير هذا الواقع وتحسينه والإيحاء الدائم بالحركة الخالقة المنشئة لصور متجددة من الحياة»، وقد يلتقي في هذا مع الأدب أو الفن الموجه، بالتفسير المادي للتاريخ. يلتقي معه لحظة ثم يفترقان[18]. ونقطة الافتراق بالطبع هي قول المادية الجدلية بالصراع الطبقي، أما الإسلام فهو «لا يقيم حركته التطويرية على الحقد الطبقي بل على الرغبة في تكريم الانسان ورفعه عن درك الخضوع للحاجة والضرورة واطلاق انسانيته المبدعة عن الانحصار في الطعام والشراب وجوعات الجسد على كل حال»[19]. والفن الاسلامي ـ كما يقول محمد قطب ـ ليس من الضروري هو الفن الذي يتحدث عن الاسلام «وإنما هو الفن الذي يرسم الوجود من زاوية التصور الاسلامي لهذا الوجود» والواقعية الاسلامية كما يقول أيضاً «تصوّر الواقع الحادث ولكنها تصوره مقيساً إلى ما ينبغي أن يكون عليه البشر في حياتهم السوية»[20].

ونلاحظ أن التصور الاسلامي للأدب والفن في منظور سيد قطب ومحمد قطب، لا يقف عند حدود التعبير عن الحياة بشكل حي مطلق، وإنما هو التعبير أساساً عما هو ايجابي فيها، بل عما ينبغي أن يكون فيها. ولهذا فهو بالضرورة دعوة توجيهية، بحسب تصور قَبْلي، مسبق، هو التصور الاسلامي. إنها إذاً تعبير عن رؤية مثالية من ناحية، ودعوة توجيهية قصْدية ذات منزع إرادي، من ناحية أخرى. والتصور الاسلامي للواقع الانساني ـ كما يعبّر عن ذلك عماد الدين خليل ـ يدين ما في هذا الواقع من توتر بين الانسان والعالم، ويعمل على تحقيق التواؤم بينهما وخلق توتر آخر غير هذا التوتر البدائي الهدام، توتر من نوع جديد يخلقه «في أعماق المؤمنين» يدفعهم إلى أهداف وغايات بعيدة وإن تكن ذات مستويات ومراحل، البعض يكتفي فيها بمرحلة أولى، والبعض يتوقف عند منتصف الطريق، ولكن هناك من يستطيع أن يواصل السير إلى آفاق بعيدة، وهم «نفر معدود امتلكوا من التوتر أقصاه ومن الارادة حدها الأعلى، ومن الشوق واليقين أعمق أعماقه.. ومن ثم فإن الملأ الأعلى قد استقبلهم ـ بعد رحلتهم المضنية ـ استقبال الأبطال، وألقى عليهم ربهم نوره وبركاته، وأظلهم بظله ومسح على قلوبهم بيده.. فجاء

---

(17) سيد قطب، في التاريخ.. فكرة ومنهاج، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٧ ـ ١٨.
(18) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.
(19) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(20) محمد قطب، منهج الفن الاسلامي (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٦٢.

تعبيرهم الباطني والأدبي والفني روائع خالدة في بناء الحضارة الاسلامية»[21]. ويشير كنماذج لهؤلاء إلى رابعة والغزالي والجيلاني والرومي. وبهذا يكاد يقترب مفهوم الأدب الاسلامي في أرقى مستواه من الأدب الصوفي، الذي يتحقق فيه الامتزاج والوئام بين الانسان والعالم، دون أن يعني هذا إلغاء ذاتية الانسان أو تغليب الجانب الروحي فيه على الجانب المادي، وإنما هو التوازن بين الجانبين، فالإسلام «يقدم مخططاته على أساس (هذا) التوازن»[22] والإسلام «بعقيدته وتنظيمه المعجزين هو القادر وحده على انقاذ الانسان من محنته... وتوحيد كيانه»[23]. ولهذا فهو يمتدح رواية السمّان والخريف لنجيب محفوظ ويرى أنه أسهم في إبراز التجارب الانسانية السليمة كالعبث واللاجدوى والازدواج والهروب واليأس والقنوط، ولكنه حاول كذلك أن يضع البديل إزاء هذه المآسي، فجعل التصوّف والرحيل والإرادة والأمل قيماً موجبة يستطيع الانسان أن ينتصر بها على عذابه، وإن أخذ عليه أن بعض مواقف روايته من أدباء الغرب[24]. وكما يسود مفهوم التوازن في التصور الاسلامي للأدب والفن، يسود هذا المفهوم كذلك في النقد الاسلامي، كما يقول عماد الدين خليل: «فالنقد الاسلامي لا يتشبث بموضوعية ما أنزل الله بها من سلطان، ولا يفقد في الوقت نفسه مقوماته الذاتية ومعاييرها المستقلة ويذوب في العمل الذي ينقده، لا هذا ولا ذاك. لا هو بالتجريد الرياضي الميت ولا بالذوبان الصوفي الهيمان... النقد هو موازنة فذة نادرة بين الذات والموضوع»[25]. على أن الذي يحكمه في النهاية هو التصور الاسلامي للإنسان والكون. على أننا نلاحظ الاقتصار في النقد الاسلامي على المضمون العقيدي وحده، دون الاهتمام بالصياغة أو التقنية التعبيرية، بل إنّه يدعو إلى قبول مختلف الأشكال والتقنيات النابعة من الخبرات الانسانية والأوروبية عامة. وهو لا يرفض من الأشكال والتقنيات «إلاّ ما ارتبطت بمضامينها وأصبح من الصعب فصل أحدها عن الآخر»[26]. ونلاحظ اتّساق هذا الموقف من الأشكال والتقنيات الأدبية والفنية مع موقف الفكر الاسلامي السلفي عامة من رفضه للفلسفات والنظريات العلمية والقيم الغربية عامة، وتقبّله في الوقت نفسه للمناهج والأساليب التكنولوجية فحسب دون أسسها النظرية العلمية.

هذه هي الخطوط العامة للرؤية الاسلامية للأدب والنقد الأدبي كما يعبّر عنها دعاة الحركة الاسلامية الجديدة، وهي كما أشرنا من قبل ترتكزُ على تصوّر مثالي قَبْلي ثابت يتسم بالشمول الكوني والتوازن القيمي أساساً، كما ترتكز على دعوى غائية إرادية لتحقيق هذا التصور تحقيقاً أدبياً، بصرف النظر عن الشكل الذي يمكن أن يتخذه، لكن بشرط ألاّ

(21) عماد الدين خليل، في النقد الاسلامي المعاصر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٢)، ص ٢٧.

(22) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(23) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(24) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(25) المصدر نفسه، ص ٢.

(26) المصدر نفسه، ص ١٨٤. انظر أيضاً: أحمد بسام ساعي، «النظرية الإسلامية في النقد الأدبي: الواقع والحقيقة والفعل،» المسلم المعاصر، السنة ١١، العدد ٤١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٥).

يتناقض مع مضامينه النابعة من تصوره الديني. وعلى هذه المرتكزات يتأسس الحكم النقدي وهو حكم مضمون قيمي مثالي خالص.

خامساً: النظرية النقدية الوسطية

لعلنا نجد أصولاً حديثة لهذه المدرسة في كتاب التعادلية لتوفيق الحكيم وإن كانت تعود إلى أبعد وأعمق من هذا في تراثنا العربي الاسلامي عامة، كما نجدها كذلك في دعوة زكي نجيب محمود إلى فلسفة عربية تقوم على الثنائية كما عبّر عن ذلك في كتابه **تجديد الفكر العربي**.

أما تعادلية توفيق الحكيم فهي تعبير عن علاقة ديناميسة بين طرفين متعارضين تسعى لتحقيق التوازن بينهما تجنباً لابتلاع أحدهما للآخر. وهي في الحقيقة علاقة توازنية مختلّة إذ يطغى فيها بشكل عام الطرف المعنوي الروحي الوجداني على الطرف العقلي المادي.

على أن رؤية توفيق الحكيم هي رؤية عامة للحياة والفن ولا يجعل فيها سمة خاصة بالأدب العربي. ولكنها نابعة من رؤية ليبرالية اصلاحية اجتماعية وإن اتخذت من الكون والتاريخ والأدب مسرحاً كلياً لها[27].

أما زكي نجيب محمود فهو يجعل من الثنائية مبدأً راسخاً في ضمائرنا يشكل جوهر الفلسفة العربية عامة، بل تنبثق منه أحكامنا في مختلف الميادين[28] إنها الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الروح والمادة، بين العقل والجسم، بين المطلق والمتغير، بين السماء والأرض. وهو يؤكد هذه الثنائية في مجال الأدب والفن كذلك. فجمال الفن عند غيرنا كما يقول هو في تشكيل اللون أو تشكيل الصوت أو تشكيل الحجر، تشكيلات تمتع الحواس أولاً وقبل كل شيء آخر... أما الفن عندنا فهو في هندسة تشكيلاته... هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة[29]، أيْ أنه يجمع بين المتعة الحسية والذهنية. والروح العربية مهما غاصت في تفاصيل العالم الأرضي فهي تظل مشرئبة إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير ولا يزول، وهي تفرق تفرقة واضحة بين عالمين: عالم الكائنات المتناهية في وجودها بمكان وزمان معينين، وعالم اللامتناهي الذي يتعالى عن أي صفة تحدد له مكاناً أو زماناً... إن الأرض عندنا أرض والسماء سماء ولا اختلاط بينهما ولا خلط[30]. على أنه سرعان ما ينتقد طغيان طرف من هذه الثنائية على طرف آخر في حياتنا الأدبية والفنية. «فالمعيار يهبط عليك من عل ولا ينبثق من طويّتك، فكانت الأولوية في حياتنا الفنية كلها بشكل عام لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون.

---

(٢٧) انظر: محمود أمين العالم، توفيق الحكيم مفكراً وفناناً ([د.م.]: دار شهدى، ١٩٨٥)، الفصل الخاص بالتعادلية، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢٨) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٢٧٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

فالرسوم أشكال هندسية والقصائد تفعيلات موزونة. وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعاً... وبات الفن شكلاً بغير مضمون»[٣١].

والغريب أن هذا الحكم بثنائية الشكل والمضمون، وهذا النقد لطغيان الشكل في الفن، هو نقيض ما كان يدعو إليه زكي نجيب محمود، من قبل، من الشكلية والفنية الخالصة مما يجعله من أوائل الداعين إلى النظرة الوضعية والبنائية في الأدب والفن كما سوف نرى في فقرة لاحقة. ولكن لعلّ دراساته الأخيرة في مجال الفكر العربي الاسلامي قد عدّلت من تلك الرؤية القديمة. ولكن تبقى على أية حال، رؤيته الوسطية الثنائية وتأكيده على الثنائية باعتبارها قَبْلِيّة غريزيّة قوميّة (عربية) مما يوحّد إبستمولوجياً على الأقل بينه وبين النهج الاسلامي القَبَلي التوازني.

على أن أبرز المعبّرين عن هذه الرؤية الوسطية في الأدب والنقد الأدبي هو عبدالحميد ابراهيم في كتابه **الوسطية العربية**. ففي هذا الكتاب الضخم ثلاثة فصول مكرسة للجمال والفن والأدب في ضوء فلسفته الوسطية العامة التي يعتبرها الفلسفة العربية الأصيلة التي تتجسّد في القرآن الكريم والحكمة الدينية عامة، والسلوك الأخلاقي ورؤية الطبيعة والتاريخ فضلاً عن الأدب والفن. وتقوم هذه الوسطية على مفهوم التجاور، لا التجاوز، بين المتناقضات. إنها الحدّ الأوسط لا بالمعنى الأرسطي، وإنما بالمعنى الذي يحتفظ فيه طرفان متناقضان بوجودهما معاً دون أن يلغي أحدهما الآخر. والنخلة عند عبدالحميد ابراهيم هي رمز هذه العلاقة التجاورية. فهي «تقف شامخة توحي بالحياة، في وسط يوحي بالموت، وتضرب بجذورها في أعماق التربة، وترتفع في السماء وكأنها تبحث عن المطلق»[٣٢].

وهذه الوسطية كما يقول عبدالحميد ابراهيم هي سمة للحضارة العربية الاسلامية وللتراث الشرقي والحضارة الساميّة عامة. وهو في الحقيقة يكاد يتبنى في هذا فلسفة شبنغلر التاريخية القائلة بأن لكل حضارة روحاً خاصة بها، بل هو يستفيد بشكل مباشر من منظور شبنغلر للحضارة العربية الاسلامية[٣٣]. على أن هذه الوسطية إلى جانب طبيعتها العربية، بل نزعتها السامية، تمتد بجذورها في تراث ديني «فهي تبث في نفوس أبنائها روح الأنبياء وحماسة القديسين وتضحية الشهداء، وتطبعهم بطابع السكينة الذي يحلّ الصراع أو «الدفع بين الناس» بطريقة سليمة، ربما تكون نتائجها أضمن لسلامة الصحة النفسيّة والعلاقات الاجتماعية»[٣٤].

وهنا نلاحظ عمق الرابطة بين مفهوم الوسطية العربية والتصوير الاسلامي العام لدى أصحاب الدعوات الاسلامية الجديدة كما عرضنا في الفقرة السابقة.

والرؤية الجمالية العربية عند عبدالحميد إبراهيم «لا تقف دون الطبيعة وتحاكيها، بل تسمو

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.
(٣٢) عبدالحميد ابراهيم، الوسطية العربية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ٢٥.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩١.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

فوقها وتتطلع نحو المطلق. وهي جمالية تقوم على الحركة المغلقة بالسكون، ولا تصل إلى حد السكون الجامد ولا إلى حد القلق المَرَضي، وهي جمالية تقوم على الوضوح والتمايز بين الأشياء، والألوان المتقابلة غير المتداخلة»[٣٥].

وهو يطبق هذا المفهوم على الأدب فيرفض القول بالوحدة العضوية التي يعـدّها نتيجـة للتأثـر بأرسطو وبالحضارة الأوروبية عامة. أما الحضارة العربية فلا يعرف أدبها هذه الوحدة العضوية التي تنصهر داخلها العناصر المختلفة، وإنما تعرف الوحدة التركيبية التي تحتفظ فيهـا العناصر بالاستقلال داخل الوحدة. فالطبيعة العربية تختلف عن الطبيعة اليونانية، لا تعرف التـداخل ولا تعقيـد الألوان ولا فنـاء بعض الأشياء في بعض. إنها تقـدم الشيء ونقيضـه دون أن يفنى أحدهما في الآخر[٣٦]. وهو يسعى لبيـان هذا في الشعـر العربي وفي القـرآن وفي منهج التـأليف الأدبي وفي الأدعية المأثورة وفي الأدب العربي المعـاصر. ولكنه يؤكـده أساسـاً في بنية المجتمـع العربي نفسه «فالتركيب الاجتماعي عند العـرب يختلف عنه عنـد الإغريق. فهـو بسيط لا يعرف التعقيـد ولا الطبقية.. (وهو) يقوم أساساً على نظام القَبَليَّة، التي يتساوى فيهـا الأفراد، فـالكلُّ فـردٌ أو وحدةٌ تتسـاوى أمام الحقوق والواجبـات، والكل يعلو بعلو القبيلة. والكـل يدافـع عن القبيلة دون أن يفنى فيها، تمـاماً مثـل حبّات الرمل قد تتضام فيما بينها وتشكل كثيباً عالياً، ولكنها لا تندمج ولا تفنى فلكل حبة استقلالها»[٣٧].

ونستخلص من هذه الخطوط العامة للنظرية النقدية الوسطية، أنها أولاً مرتبطة بنظريـة حضارية تجعل لكل حضارة سمات مطلقة خاصة، ولهذا فهي نظرية قومية سامية في جوهـرها وليست نظرية عامة، وهي ترتكز على ثوابت قبلية جوهـرية بخـاصة في التكـوين الحضاري. وهي ثانياً نظرية ذات بعد ديني أساسي في تكوينها النظري والقومي. وهي ثالثاً تتسم بالثنائية التجاورية بين العناصر المتناقضة المشكّلة لموضوعاتها؛ بل بالتجاورية بشكل عام بـين العناصر المكـوِّنة للعـالم الطبيعي والاجتماعي والتعبيري، وتجمـع بين التجـاور والاستقلال والـوحـدة الخارجية، وتكاد بهذا أن تكون تعميماً مسطحاً لخبرة اجتماعية وطبيعية مستمـدَّة من العلاقـات الاجتـماعية القبليـة والتضاريس الصحـراوية. وهي في جـوهرهـا تعبّر عن رؤيـة توازنيـة غير صراعية تكاد توحّد بينها وبين النظرية النقدية الاسلامية.

سادساً: المدرسة النقدية الجدلية

لعـل هذه المـدرسة من أبـرز المدارس النقـدية التي سـادت خلال سنـوات الخمسينات والستينات خاصة، وذلك في غمـرة تصاعـد المد النضـالي الوطني والاجتـماعي العربي. ورغم خفـوت هذه المـدرسة في السبعينـات والثمانينـات، إلاّ أنها في تقديـري لا تزال تشكـل أبـرز الاتجاهات في النقد الأدبي العربي المعاصر سواء من الناحية النظرية الخالصة أم التطبيقية.

وإذا كانت النظرية الوسطية التي عرضنا لهـا في الفقرة السـابقة تقـول بالتجـاورية بـين

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

العناصر التي تشكّل الظواهر عامة، والظاهرة الأدبية خاصة، فإنّ هذه المدرسة تقول بالتجاوزية بين عناصر هذه الظواهر، بل بين مختلف الظواهر الواقعية والتعبيرية بعضها البعض، بما يعني الطبيعة التفاعلية والتداخلية والصراعية بينها جميعاً، ومما يفضي باستمرار إلى قيم أكبر، أو بما يعني اتسامها جميعاً كذلك بالطبيعة التاريخية المحايثة الكامنة في صميم بنيتها وبنية ما بينها من علاقات، وهذا في تقديري هو معنى جدليتها.

ونستطيع أن نحدد هذا في مجال النقد الأدبي بأن نقول إنّ جوهر الدراسة النقدية الجدلية هو تأكيدها على العلاقة الموضوعية التفاعلية ـ تأثيراً وتأثراً ـ بين الواقع الاجتماعي الطبقي وبين الابداع الأدبي سواء من حيث مضمون الأدب أم من حيث شكله الفني، ثم حرصها على محاولة كشف البُنى وآليات هذه العلاقة المضمونية ـ التشكيلية في تجلياتها وسياقاتها المختلفة الذاتية والاجتماعية والتاريخية عامة. حقاً انها تقول بأولوية المضمون على التشكيل، إلاّ أنها لا تغفُل عن الأثر الفعّال للتشكيل في تحديد معالم المضمون، ولا تغفل عما بينهما من علاقة عضوية حميمة.

وإذا كانت هذه هي الدلالة النظرية العامة في تقديري لهذه المدرسة النقدية، فإنها قد تختلف في الممارسة التطبيقية من حيث مدى إدراك واكتشاف هذه العلاقة الجدلية بين مقوّمات العمل الأدبي وعناصره ودلالاته. ولهذا تتراوح الممارسة النقدية لهذه المدرسة في أغلب الأحيان بين نظرة آلية جامدة لهذه العلاقة تجعل من الأدب انعكاساً مباشراً واستنساخاً حرفياً للواقع الاجتماعي المحدّد، أو نظرة إنسانية عامة تجعل منه تعبيراً فضفاضاً دون دلالة اجتماعية محددة، أو نظرة ايديولوجية خالصة، تجعل منه مجرد نص دلالي، بصرف النظر عن قيمته التشكيلية الفنية، أو تمتلك النظرة الجدلية الصحيحة للعلاقة بين أدبية الأدب وواقعية الواقع بتأكيدها على خصوصية واستقلالية التعبير الأدبي دون أن تنفي معلوليته أو انعكاسه الابداعي غير المرآتي لواقع الخبرات الذاتية ـ الاجتماعية من ناحية، ودون أن تنفي من ناحية أخرى فاعليته المؤثرة في هذا الواقع، ودون أن تغفل من ناحية ثالثة قيمته الفنية في ارتباطه بهذه المعلولية وهذه الفاعلية.

ولعلنا نجد البدايات الأولى لهذه النظرية النقدية الجدلية في الثلاثينات وبداية الأربعينات في كتابات عصام حفني ناصف وسلامة موسى ومجلة الطليعة السورية وعمر فاخوري ومفيد الشوباشي ورئيف خوري وغير ذلك من الكتابات الرائدة، إلاّ أنها أخذت تنضج وتتبلور مع الأربعينات والخمسينات والستينات مع تبلور النضال الوطني ـ الاجتماعي واحتدامه وبروز التنظيمات السياسية الثورية المختلفة.

وكان من أهم المعبرين عنها في هذه المرحلة مجلة **الثقافة الجديدة** اللبنانية وحسين مروة وعبدالرحمن الشرقاوي وعبدالرحمن الخميسي وعلي الراعي ولويس عوض ومحمد دكروب وصلاح حافظ وابراهيم عبدالحليم وغيرهم. ولكن لعل كتاب **في الثقافة المصرية** لعبدالعظيم أنيس وكاتب هذه السطور الذي صدر في بيروت عام ١٩٥٥، أن يكون التعبير النظري

والتطبيقي الذي حدد معالم هذه المدرسة في تلك المرحلة. إلّا أن هذه المدرسة استمرت بعد ذلك تعبّر عن نفسها بمستويات مختلفة كذلك، تتراوح بين الرؤية الطبقية المحددة والرؤية الانسانية الفضفاضة العامة، بين المعالجة المضمونية الخالصة والمعالجة الجدلية الصحيحة في كتابات أجيال جديدة مثل ابراهيم فتحي ونبيل سليمان ويمنى العيد وفريدة النقّاش ورضوى عاشور ومحمد كامل الخطيب ولطيفة الزيات وعبدالمحسن طه بدر والشاوي والعوفي وغالي شكري وشكري عياد ورجاء النقاش وصبري حافظ ومحمد حافظ دياب وغيرهم.

وقد لا نستطيع القول بأن كل هؤلاء النقاد الذين عبّروا نظرياً أو تطبيقياً عن هذه النظرية بأشكال ومستويات مختلفة، ماركسيون، إلّا أنهم جميعاً بشكل أو بآخر قد تأثروا بالماركسية واستلهموها في تصوراتهم وتطبيقاتهم النقدية، ولهذا فإنّ المادية الجدلية والتاريخية تعدّ الأساس المنهجي بشكل عام لهذه المدرسة النقدية. وقد تختلف وتتنوع الجذور الابستمولوجية والفلسفية لهؤلاء النقاد باختلاف وعيهم الاجتماعي وإدراكهم العلمي وكفاءتهم وخبرتهم الذاتية، إلّا أن الجذور الابستمولوجية العامة لهذه المدرسة النقدية تتمثل في العلاقة التفاعلية الجدلية بين ثنائيات تفضي دائماً إلى وحدة قيمية جديدة تتجاوز هذه الثنائيات، بين المعنى والمبنى، بين المضمون والصياغة، بين الدلالة والتشكيل بين الواقع والقيمة، بين الآني والتاريخي، بين الجزئي والكلي، بين الموضعي والسياقي، بين المعرفي والإبداعي، بين الموضوعي والذاتي، بين التنوع والوحدة، بين النسبي والمطلق، بين هذه الثنائيات المتفاعلة المتداخلة وغيرها يتوتر ويرتعش الإبداع الأدبي؛ وعلى هذه الثنائيات، ترتكز المعالجة المنهجية في النقد الجدلي. وإذا كانت المدرسة الوجدانية والمدرسة الذوقية تتخذان من الذاتية مرتكزاً للحكم النّقدي رغم العلاقة التوفيقية مع التحليل العقلاني، وإذا كانت النظرية الإسلامية والنظرية الوسطية تستندان إلى ثوابت مثالية قَبْلية، فإن المدرسة الجدلية رغم استنادها إلى تلك الجذور الابستمولوجية والفلسفية عامة، لا تسعى وينبغي ألّا تسعى إلى فرض هذه الجذور فرضاً على العمل الأدبي المدروس، وإلّا وقعت في مثالية تتعارض مع فلسفتها نفسها، وإنما تسعى إلى اكتشاف آلياتها نفسها في قلب النص الأدبي، وفي علاقة هذا النص بسياقه التاريخي الأدبي والتاريخي الاجتماعي، وتقويم النص الأدبي في ضوء هذا كله.

ومن هنا يتضح المعنى الحقيقي لمفهوم الانعكاس الذي تقول به النظرية الجدلية، ولمفهوم الواقعية الذي تتبناه كذلك.

فالأدب كما تذهب هذه النظرية، وكما أشرنا من قبل، له أساسه المعرفي بمعلوليته للواقع الذاتي - الاجتماعي - التاريخي. فهو تعبير ذاتي عن خبرة موضوعية. ولكن هذا الانعكاس وهذا التعبير هما انعكاس وتعبير إبداعيان بالضرورة، وإلّا فقد الأدب أدبيته وأصبح مجرد وثيقة معرفية اعلامية أو اجتماعية أو نفسية. والجذر المعرفي للأدب لا ينفي إبداعيته، وإبداعيته لا تطمس جذره المعرفي، وليس في الأمر ثنائية، بل وحدة متموضنة، تتمثل في وحدة الشكل والمضمون في بنية النص الأدبي. أما واقعية الأدب فلا تعني كذلك الدعوة إلى نص تقريري أو خطابي أو تسجيلي متطابق مع مرجع موضوعي أو ذاتي، ولا تعني

الدعوة إلى نصّ تبشيري تحريضي توجيهي مباشر، ولا تعني الدعوة إلى نص متفائل بالضرورة أو متشائم بالضرورة، يعبّر عما في الحياة من ايجابية فقط أو سلبية فقط، ولا تعني فرض شكل أو أسلوب محدد من أشكال وأساليب التعبير، وإنما **الواقعية** في المنظور الجدلي هي **دلالة وقيمة كامنتان في بنية النص الأدبي،** تعبّران عما في الواقع من صراعية وتاريخية متجهة متصاعدة متقدمة في اتجاهها العام. وهذه الدلالة والقيمة ليستا فقرة هنا أو فقرة هناك أو خاتمة أخيرة للنص الأدبي، وإنما هما المضمون العام للنص وليس مجرد فكرة في النص، وإنما هما أساساً أثره الموضوعي العام.

ولهذا فالالتزام في الأدب بحسب هذه النظرية، لا يتعلّق بموقف الأدب المنشيء للنص وإنما أساساً بالمضمون المتقدم الكامن في البنية الفنية للنص وليس المعنى الشّعاري الهاتف، أو الزاعق كما يقال. على أن النظرية الجدلية لا تقصر أدبية الأدب على الأدب ذي المضمون التقدمي الواقعي وحده، وإنما تقوّم وتقدّر مختلف الاجتهادات والابداعات الأدبية وإن وجدت في الأدب الواقعي عامة، أرفعَ التعابير الأدبية من حيث القيمة الفنيّة والدلالية.

وفي ضوء هذا كله تتحدد القسمات الأساسية لما يمكن أن نسميه النقد الجدلي. إنه أولاً ـ كما أشرنا من قبل ـ ليس بالنقد الايديولوجي، كما يشاع عادة، فكل نقد في اطار هذه النظرية يتضمن جذراً ايديولوجياً. ليس معنى هذا أن النظريات النقدية عامة تفرض ايديولوجياتها على النص الذي تنقده، وإنما بمعنى أن كل ممارسة نقدية تتضمن بالضرورة جذراً ابستمولوجياً وفلسفياً. والنظرية الجدلية لا تزعم ـ في تقديري ـ علميتها الكاملة، وهي تفرق بين الدراسة العلمية للأدب التي يمكن أن تحقق لنفسها العلمية، وبين النقد الأدبي الذي سيظل يحتفظ إلى حد كبير بهامش ايديولوجي مهما بذل من جهد للاقتراب من الموضوعية والعلمية، وذلك للبعد الذّاتي والموقفي المتضمن بالضرورة في النقد الأدبي وبخاصة في جانبه التقويمي.

والنظرية الجدلية لا تدرس الأدب كوثيقة نفسية أو اجتماعية، وإنما ـ كما أشرت ـ كعمل ابداعي وكيان جمالي له خصوصيته التعبيريّة وله دلالته المؤثرة. وهو يحلّل البناء الداخلي للنص الأدبي في تشكيلاته ودلالاته الجزئية والعامة، ويسعى في الوقت نفسه لتحديد العلاقة بين هذا النص في سياق التاريخ الأدبي، وفي سياقه التاريخي والاجتماعي الخاص الذي نشأ فيه. إنه يدرس الخارج الاجتماعي والتاريخي والتراثي الأدبي في داخل النص من خلال البنية التشكيلية ـ المضمونية، وفي إطار هذا الخارج الاجتماعي ـ التاريخي التراثي كذلك. وهو لا يحلّل النص الأدبي في سكونيته، وإنما كبنية جمالية صراعية معبّرة عما يحتدم به الواقع الاجتماعي من علاقات وقوى وقيم وتصورات مختلفة متمايزة وبالتالي متصارعة.

إلاّ أن هذه السمات النظرية العامة للنقد الجدلي التي قد نستخلصها من بعض وثائق النقد العربي المعاصر، قد لا نجدها في التطبيق والممارسة على هذا المستوى النظري نفسه، فما أكثر ما يغلب عليها في التطبيق والممارسة الجنوح إلى الجانب الدلالي المضموني على حساب التحليل البنيوي الداخلي، أو إلى النظرة التجزيئية المعزولة عن السياق العام أو في الجنوح إلى

رؤية ثنائية توفيقية بين المضمون والشكل، وبالتالي اختلال الأساس الجدلي في العلاقة بينهما. وما أكثر كذلك ما تفتقد النظرية الجدلية في التطبيق والممارسة العمليات التحليلية الإجرائية مما يجنح بها إلى أحكام تجريدية تقويمية ايديولوجية عامة دون سند موضوعي في النص نفسه. على أنه في السنوات الأخيرة برزت في النقد الجدلي عند بعض النقاد العرب اتجاهات نحو تنمية المناهج والعمليات التحليلية والاجرائية تأثراً في ذلك باتجاهين:

الاتجاه الأول هو المتمثل في البنيوية التكوينية التي تنسب إلى لوسيان غولدمان الذي يعد امتداداً للناقد المجري جورج لوكاتش. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه محمد بنيس ومحمد برادة وجابر عصفور. أما **الاتجاه الثاني** فهو المتمثل في منجزات المدرسة السوفياتية وبخاصة في أعمال باختين ولوتمان. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه يمنى العيد وسيد البحراوي وأمينة رشيد.

على أن هذا لا يضيف جديداً إلى جوهر النظرية الجدلية، وإنما يعمق موضوعيتها بما يتضمن من إدراك أعمق وتقويم أقدر للنص الأدبي في بنيته الداخلية وسياقه الأدبي والاجتماعي والتاريخي. ورغم هذا لا يزال التفسير الاجتماعي المباشر هو الغالب في التطبيق عند بعض من يتبنون هذه النظرية الجدلية، ولهذا يظل كذلك الجانب التنظيري في هذه المدرسة الجدلية حتى الآن أعمق من جانبها التطبيقي، ولعل مصدر هذا، في تقديري، أن الجانب التطبيقي لم يستطع بعد أن يضيف جديداً في خبرتنا العربية إلى الجانب النظري، وأتساءل: هل يرجع هذا الضعف في مستوى التطبيق النقدي إلى افتقار هذا التطبيق حتى الآن إلى مناهج إجرائية محددة، أم يرجع إلى عدم توافر النصوص الابداعية التي تسهم في تنمية قيم جمالية جديدة، وبالتالي التي تسهم، في تنمية أساليب اجرائية وتصورات نقدية جديدة، أم يرجع إلى ضعف مستوى الفكر النظري عامة والنقدي الأدبي بوجه خاص، أم هو نتيجة لعدم توافر الشروط الديمقراطية الملائمة التي تنضج الحوار الفكري النقدي العميق في بلادنا العربية؟ أم يرجع إلى هذه الأسباب جميعا مجتمعة؟

وتبقى بعد ذلك كلمة أخيرة، قد يكون من المستغرب أن أختتم بها هذه الفقرة الخاصة بالنقد الجدلي، فهي كلمة تتعلق بالنقد الوجودي. فمن المعروف أن الوجودية تتعارض مع الماركسية بصرف النظر عن محاولة سارتر إقامة جسر بينهما. على أن تأثير النقد الوجودي في الوطن العربي قد تحقق على نحو يقرّبه إلى جانب من جوانب النقد الجدلي، بل يكاد يخلط بينهما. ذلك أنه في الخمسينات والستينات، في مرحلة المدّ الوطني والاجتماعي، تبنّى بعض النقاد مفهوم الالتزام الأدبي تأثراً بفلسفة سارتر. على أن الواقع أن مفهوم الالتزام السارتري قد انتقل إلى الوطن العربي وتم توظيفه النقدي بمعنى يختلف تماماً عن المفهوم السارتري. فهو لم يقف عند حدود المسرح والرواية، كما هو الحال في فلسفة سارتر، بل تعداه إلى الشعر والفن التشكيلي والفن عامة، على خلاف مفهوم سارتر له. وهو لم يكن تعبيراً عن الاختيار الحر لموقف ما، كما هو الشأن عند سارتر، وإنما كان يتضمن اختياراً محدداً هو الاختيار الوطني القومي التقدمي.

وهكذا استخدم مفهوم الالتزام استخداماً لا يتفق تماماً مع المفهوم السارتري. وما أكثر المفاهيم التي يتم معها ذلك بانتقالها من سياق فكري واجتماعي إلى سياق فكري واجتماعي آخر، على أني أردت أن أخلص من هذا إلى أنه قد قامت في الخمسينات والستينات حركة نقدية يمكن أن نطلق عليها اسم النقد الوجودي. ولعل هذه الحركة قد تأثرت بترجمات بعض كتب سارتر وكامو أكثر من تأثرها بكتاب **الزمان الوجودي** لعبدالرحمن بدوي، أو للفصل الذي كتبه عن الشعر الوجودي في كتابه **الانسانية والوجودية في الفكر العربي**، ولقد كانت مجلة **الآداب** آنذاك من أكثر المنابر تعبيراً عن هذا التيار النقدي الوجودي الذي لم يدم طويلاً، ولم يَنْمُ حوله تحديد نظري، أو ممارسة تطبيقية اللهم إلّاما كان يتم فيه من الخلط بين التحليل النفسي والتحليل الوجودي والخلط بين مفهوم الالتزام عند سارتر ومفهومه في النقد الجدلي، وما كان يبرز في بعض كتابات مطاع صفدي وفي كتابات ناقد مصري توقفت كتاباته النقدية منذ تلك السنوات رغم ما كان يبشر به من عمق وجدية هو محي الدين محمد.

ولهذا قد يكون من المتعذر الحديث عن مدرسة أو نظرية في النقد الوجودي، وإن يكن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة.

سابعاً: المدرسة النقدية الوضعية والبنيوية

في عرضنا للنظرية النقدية الوسطية، أشرنا إلى الرؤية الثنائية التي يقول بها زكي نجيب محمود في مجال النقد الأدبي كجزء من رؤيته الشاملة للتراث العربي عامة. على أننا نتبين في الكتابات القديمة لزكي نجيب محمود رؤية تختلف اختلافاً كثيراً عن هذه الرؤية الثنائية، وتكاد تكون رؤية أحادية جمالية شكلية خالصة.

ففي كتابه **فلسفة وفن**(٣٨) يرفض مبدأ المحاكاة في الفن والأدب سواء أكانت محاكاة لما هو داخل الذات أم لما هو خارجها. ويذهب مذهباً آخر خلاصته، على حد تعبيره، أن ينصبّ تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ولا ننفذ من خلاله إلى نفس الفنان ولا إلى العالم الخارجي بماضيه وحاضره. بل نقف عنده هو ذاته، فنرى كيف تأتلف عناصره مما قد يؤدي إلى حسن موقعه على «ذوق» المتذوق «أي نحصر أنفسنا في العمل الفني نفسه، فلا نسمح لأي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا كنفس الفنان ومشاعره أو حوادث التاريخ أو الأساطير الدينية أو غير الدينية أو المبادىء الأخلاقية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية. فلا يجوز لناقد، بناءً على هذه المدرسة الجديدة، أن نسأله عن لوحة مثلاً، قائلين: ما مغزاها؟ وما معناها؟.. لأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون.. هل نسأل عن جبل أو نهر أو عن شروق أو غروب قائلين: ما مغزى؟ وما معنى؟... وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء العمل الفني، لأنه خلق وإنشاء وليس كشفاً عن أي شيء كان موجوداً ثم جاء الفن ليصوره»(٣٩).

---

(٣٨) زكي نجيب محمود، **فلسفة وفن** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣)، ص ٢٢٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

وفي بحث آخر له بعنوان «الشعر لا ينبىء» يقول: «إن الفن ليس له معنى ولا ينبغي أن يكون له معنى إلّا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخاً بين العلم والفن»(٤٠) وبهذا يصبح الأدب والفن في رؤية زكي نجيب محمود واقعاً انطولوجياً مستقلاً. وليست مهمة النقد الأدبي والفني إلّا أن تكشف وتحدد وتصف ملامح بنائه الداخلي المغلق المكتفي بذاته كأنه ذرات ليبنتز الروحية الخالية من النوافذ، دون السعي إلى تحديد أي دلالة لهذا العمل. وهي في تقديري رؤية وضعية ترتكز على الأسس الابستمولوجية لهذه الفلسفة والتي تكتفي بوصف الروابط الخارجية بين الظواهر وبتحديد التشابه الخارجي بينها دون الغوص في داخلها بحثاً عن القوانين والآليات التي تفسر حركتها وتغيّرها وتطورها وتاريخيتها عامة.

وفي قلب هذه الرؤية الوصفية الوضعية يقوم مفهوم الثبات والتوازن. وفي تقديري أنّ توجُّه زكي نجيب محمود بعد ذلك إلى القول بالثنائية في النقد الأدبي وفي فكره الفلسفي عامة، لم يكن خروجاً عن جوهر هذه الفلسفة الوصفية التوازنية، بل يؤكده، فضلاً عن أنه يجعل من الوضعية نبتة عربية الجذور، عندما يقول بالتوازن بين الجانب العقلي والجانب الروحي. فالفلسفة الوضعية في صيغتها الأمريكية خاصة، تحتضن هذه الثنائية المتوازنة بين العقل والايمان. على أني أردت أن أقول إن الرؤية الشكلية أو البنيوية بخاصة الألسنية للأدب هي كذلك في صميمها رؤية وضعية لأنها رؤية سكونية تجزيئية غير تفسيرية وغير تاريخية، دون أن ننكر أن لها جذوراً في فلسفة كانط، الجمالية خاصة، كما يذهب فؤاد زكريا(٤١).

ولقد كان زكي نجيب محمود رائداً من روادها الأوائل في الوطن العربي. ولعلنا نجد نقاداً وباحثين آخرين قد تبنوا هذا الرأي كذلك دون أن يكون لهم التوجه الفلسفي الواضح الذي لزكي نجيب محمود مثل رشاد رشدي، الذي كان يذهب إلى ما يسميه بالنظرية الموضوعية(٤٢) في الأدب تأسيساً على مذهب ريتشارد النقدي. والحقيقة أنها نظرية وضعية وليست موضوعية، أو نظرية تقول بالفن للفن، وكذلك شأن مصطفى ناصف في كتابيه الأساسيين **نظرية المعنى في النقد العربي** و **دراسة الأدب العربي**، وإن يكن على مستوى دراسيّ وابداعي أعمق من رشاد رشدي وزكي نجيب محمود لتخصصه واستيعابه للتراث الأدبي العربي خاصة(٤٣).

ولا نستطيع الزعم بأن المدرسة البنيوية التي أخذت تبرز وتنتشر وتؤثر في بعض الممارسات والتطبيقات النقدية في السنوات العشر الأخيرة هي امتداد منهجي لهذه التوجهات

---

(٤٠) المصدر نفسه، انظر فصل: «الصورة في الفلسفة والفن،» وفصل: «تحليل الذوق الفني».

(٤١) فؤاد زكريا، **الجذور الفلسفية للبنائية**، ط ٢ (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٨٦).

(٤٢) انظر: رشاد رشدي، **ما الأدب؟** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، [د.ت.])، ص ٢٧.

(٤٣) مصطفى ناصف، **نظرية المعنى في النقد الأدبي** (القاهرة: دار العلم، ١٩٦٥)، **ودراسة الأدب العربي** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د.ت.]).

السابقة. فهي في الحقيقة، شأن أغلب المدارس النقدية العربية، صدى لمذاهب أوروبية وإن تكن لها في تربة الواقع العربي الراهن ما يتيح لها حق المواطنة والانتشار والتأثير.

وتستند هذه المدرسة إلى نظرية دوسوسير الألسنية، فضلاً عن مكتشفات ليفي شتراوس الانثروبولوجية. ولقد سبق أن عرضنا لها عرضاً نقدياً عام ١٩٦٦(٤٤) وأطلقنا عليها اسم «الهيكلية»، إلاّ أنها لم تبدأ في البروز والتأثير في النقد العربي المعاصر الا خلال السنوات الأخيرة. ظهرت في البداية في ترجمات بعض المقالات والكتب النظرية ثم تبناها بعض النقاد وأخذوا يطبقونها على بعض النصوص الأدبية القديمة والحديثة.

ولعل من أبرز المعبرين عنها نظرياً وتطبيقياً: أدونيس وصلاح فضل، وفريال غزول وسيزا قاسم، وخالدة سعيد وكمال أبو ديب، واعتدال عثمان وعبدالله محمد الغذامي وعبدالكريم الخطيبي وعبدالفتاح كيليطو وآخرين.

وتحصر البنيوية دراستها في النص، في بنيته اللغوية أساساً، دون نظر إلى الذات المبدعة للنص أو الدلالة الايديولوجية له، أو مصدره المرجعي، أو سياقه التاريخي. والبنيوية تسعى إلى إقامة النقد الأدبي على أساس علمي باستبعاد كل قيمة معيارية ومحاولة الكشف عما هو ثابت كلي في الابداع الأدبي، الذي يهب للأدب أدبيته. وهي لا تدرس عناصر النص، بل بناه المكوّنة له أو أنظمته التي يتشكل منها نظامه العام. وإذا كانت البنيوية تستند اجرائياً إلى ألسنية دوسوسير، فإنها تستند إلى مفهوم ابستمولوجي هو تشابه ووحدة البنى التي تتشكل منها العمليات الذهنيّة، وتتجلّى هذه الوحدة في مختلف الانساق المتعلقة باللغة والأساطير والأنساب القديمة ومختلف النصوص التعبيرية عامة. إنه الثبات التنظيمي أو التشكيلي القائم في قلب البنية الداخلية العميقة لمختلف النصوص التعبيرية الانسانية وبخاصة التعبير الألسني الأدبي. وكما يدرس العالم الطبيعي أو الكيميائي مادة دراسته بعزلها عن مختلف تشابكاتها، يقوم الناقد البنيوي كذلك بعزل النص الأدبي الذي يدرسه عزلاً إجرائياً عن انساق المجتمع التاريخي والذات المبدعة، فيدرسه دراسة باطنية كنص مجرد الوجود، محدداً بناه الداخلية التي تشكل بناءه العام سواء أكان زمنياً أم مكانياً أم ايقاعياً إلى غير ذلك. ولهذا تستعين البنيوية بالمعادلات الرياضية والأشكال الهندسية في كثير من الأحيان لتحديد هذه العلاقات البنيوية داخل النص الأدبي. وهي تسعى بهذا، كما أشرنا، إلى تقريب النقد الأدبي من العلم إن لم يكن علمنته تماماً. وبهذا فهي تستبعد من دراستها كل جانب معياري وتقويمي، مقتصرة على الجانب الوصفي الخالص. وهذا ما يجعل هذه المدرسة، في تقديري، امتداداً منهجياً للفلسفة الوضعية، لإغفالها للبعد المعرفي الدلالي، والقيمي، وللطبيعة الاجتماعية التاريخية للعمل الأدبي. وفي تقديري كذلك انها امتداد للتيار التقني في الفكر المعاصر، الذي يرفض الايديولوجيا باسم العلمية فيقع في ايديولوجيا تقنوقراطية هي تغطية وتعمية عن ايديولوجيا كامنة هي الايديولوجيا الرأسمالية العالمية الجديدة في أعلى مراحلها الاحتكارية الشمولية.

---

(٤٤) محمود أمين العالم، ثلاثية الرفض والهزيمة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، «المقدمة».

على أننا لو طرحنا جانباً محاولة هذه المدرسة إقامة فلسفة بنيوية شاملة، ووقفنا عند حدود عملياتها الاجرائية المحددة، لوجدنا أنها تحقق في كثير من الأحيان نتائج باهرة في الدراسات الأدبية والانثروبولوجية والاجتماعية المحددة، كمرحلة أولى وصفية من مراحل الدراسة.

وإذا أردنا أن نقارن بين المنهج البنيوي والمنهج الجدلي، لقلنا ان البنيوية هي المنطق الصوري الذي يعبر عن الحالات السكونية في العلاقة بين الأشياء، والذي هو ضرورة من ضرورات العمليات الاستدلالية، ولكن لا يمكن الاكتفاء به في دراسة طبيعة ما يحدث من تغير وتطور في حركة الأشياء، وهو ما يقوم به المنهج الجدلي.

على أننا لسنا هنا بصدد التعرض للبنيوية بشكل عام، وإنما التعرض لها من حيث انها أخذت تشكل مدرسة من مدارس النقد الأدبي العربي المعاصر. وفي تقديري أنه إذا كانت المدارس النقدية التي عرضنا لها من قبل تعبّر عن الأنا الوطني أو الأنا القومي أو الأنا الديني أو الأنا الاجتماعي في مجمل تاريخنا المعاصر، وفي مختلف تجلّياته الاجتماعية والفكرية الصراعية، فإن هذه المدرسة تعبّر عما يمكن أن نسميه **الأنا التقني** أو الأنا الوضعي رغم أنها لا تحتفل بأنويّتها. وفي تقديري أنه رغم المظهر العلمي الذي تتخذه هذه المدرسة، فهي جزء من ظاهرة عامة في حياتنا الفكرية والاجتماعية المعاصرة هي العناية بالتكنولوجيا لا كوسائل إجرائية فحسب، بل كنزعة أو كايديولوجيا مظهرية شكلانية شاملة، في انفصال كامل عن الواقع الانتاجي والاجتماعي والفكري. إن التكنولوجيا ـ في أرقى مظاهرها ـ أخذت تنتشر في الوطن العربي وبخاصة في أشد البلاد تخلفاً من الناحية الاجتماعية وإن تكن أكثر ثروة، لا للإنتاج الصناعي أو المعرفي أو العلمي أو الاجتماعي أو الثقافي، بل للاستمتاع والاستهلاك والبذخ ولإخفاء ما وراء ذلك من تخلّف اجتماعي ومعرفي وقيمي وابداعي. لست بهذا أدين الطابع الاجرائي في البنيوية، وإنما أنبّه إلى ارتباطها وتلازمها كنزعة، بالنزعة التكنولوجية الوضعية المستشرية في الوطن العربي، والتي تسعى للتضليل بالمظهر العلمي السطحي لطمس الصراعات الاجتماعية والفكرية.

والحقيقة أن البنيوية في ممارساتهاالعربية، لا تستند إلى أسسها وجذورها الابستمولوجية التي نشأت عليها في أوروبا، فهي لا تُستخدم في الوطن العربي كنظرية أساساً، وإنما كمناهج وعمليات اجرائية فحسب. ولهذا فإنها، في تقديري، تتخذ أو تحاول أن تتخذ في السياق العربي ونتيجة لمعطياته الوطنية والاجتماعية الخاصة دلالاتٍ لعلها تختلف عن دلالاتها الأوروبية، كما حدث بالنسبة إلى بعض المفاهيم الأوروبية الأخرى التي سبق أن عرضنا لها. ففي كثير من التطبيقات العربية، نتبيّن تداخلاً بين البنيوية ومناهج أخرى، أو نتبين تعديلاً للمنهج البنيوي ليستجيب للظواهر التي تعبر عنها التعابير الأدبية العربية والمناخ الايديولوجي العربي عامة.

فهكذا نجد مثلاً سيزا قاسم في دراستها البنيوية المقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، تدمج

في هذه الدراسة البعدين الدلالي والتاريخي. وفي رأيها أن هذا التحليل البنيوي لا يتعارض مع النظرة التاريخية فهو إذ يسعى لتحديد معالم البنية، كما تقول، إنما يتضمن الدلالة كذلك[٤٥]. حقاً، إننا قد نجد في مفهومها للتاريخ نظرة خارجية للتاريخ باعتباره مراحل زمنية مختلفة تتم فيها المقارنة بين الأعمال الأدبية، كما نجد أن مفهومها للدلالة في العمل الأدبي أقرب إلى مفهوم المعنى. وأياً ما كان الأمر، فإننا نجد أن هذه المحاولة البنيوية عند سيزا قاسم تحاول أن تخرج عن حدودها البنيوية الشكلية نحو الآفاق الدلالية والتاريخية رغم محدودية هذه الآفاق عندها، وكذلك الشأن في الدراسة البنيوية البالغة القيمة التي قام بها كمال أبو ديب للشعر في كتابه **جدلية الخفاء والتجلي**. يكفي أن أشير إلى تحليله البنيوي لقصيدة «كيمياء النرجس» لأدونيس لبيان هذه الحقيقة. فلقد قام بتحليل بنيوي دقيق لهذه القصيدة[٤٦] سواء من جانبها اللغوي أو النحوي أو الايقاعي، أم حداثتها الزمنية أو المكانية أو الدلالية. وحاول أن يوفق، بكثير من الذكاء والحنكة، بين الجانب الصياغي الشكلي الخالص والجانب المضموني الدلالي العام. وفي تقديري أنه استطاع بالفعل أن يتخطى وأن يتجاوز، إلى حد ما، الحدود الشكلية الخالصة إلى ما هو أبعد منها من الناحية الدلالية المضمونية. ولعله في هذا ينتسب منهجياً إلى المدرسة البنيوية التكوينية أكثر مما ينتسب إلى المدرسة الألسنية. على أنه في الحقيقة في منطقة وسطية توفيقية بينهما، وإن يكن الجانب الشكلي هو الأكثر طغياناً. على أن المهم أنه لم يقف عند الحدود الشكلية الخالصة للمدرسة البنيوية، بل حاول أن يتجاوزها دلالياً، بل إنه يعد كتابه مشروعاً تأسيسياً كما يقول لا لمجرد مذهب نقدي جديد، بل لجهد ثوري لتغيير رؤيتنا العربية للعالم وتجديدها.

ونستطيع أن نتبين الأمر نفسه في الدراسة البنيوية القيمة التي قامت بها فريال غزول تحليلاً **لألف ليلة وليلة**[٤٧]، فرغم الطابع البنيوي لهذه الدراسة، ما أكثر ما تعرضت له الباحثة للدلالات والقيم والايديولوجيات مما لا يتفق مع المنهج البنيوي.

ونستطيع أن نؤكد هذا بالنسبة إلى مدرسة أدونيس النقدية. وإن كان هذا الأمر يحتاج إلى دراسة خاصة، لا تحتملها هذه الدراسة العامة. فرغم أن أدونيس يحرص على تأكيد أن شاعرية الشعر إنما تقوم أساساً على بنيته التعبيرية، ويرفض إدخال أي دلالة تاريخية أو اجتماعية أو ايديولوجية في تقويم الشعر، ويعتبر أنّ كل ثورة شعرية إنما تقوم ثورة في البنية التعبيرية وحدها، ويكاد مفهوم الحداثة والابداع عنده أن يكون مقصوراً على مفهوم القطيعة البنيوية اللغوية عن المألوف السائد، مما يجعل من التجربة الشعرية عنده رؤية انطولوجية مجرّدة مطلقة خالية من الزمانية والتاريخية والموضوعية، بل تكاد تكون شكلاً من أشكال

---

(٤٥) سيزا أحمد قاسم، **بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤٦) كمال أبو ديب، **جدلية الخفاء والتجلي** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، انظر الفصل السادس، ص ٢٦٢ ـ ٣٠٨.

(٤٧) Feryal Ghazzoul, *The Arabian Nights: A Structural Analysis* (Cairo, 1980).

الجدل الأفلاطوني أو الوجد الصوفي الصاعد أبداً نحو المثال، والباحث أبداً عنه، أقول رغم هذا كله، ما أكثر ما نجد إشاراتٍ وتحديدات ايديولوجية دلالية تتخلل أحكامه الأدبية. وفي الدراسة البنيوية التي قام بها الغذامي للشاعر السعودي حمزة شحاته في كتابه **الخطيئة والتكفير**[٤٨] نستطيع أن نتبين جذراً ايديولوجياً دينياً مسيطراً. لست أقصد بهذا نقداً لهذه التطبيقات العربية للمدرسة البنيوية، وإنما أردت أن أبرز، فحسب، أن هذه التطبيقات تكاد تتبنى من هذه المدرسة بعض معانيها العامة دون أن تستوعب جانبها النظري ذا الجذور العميقة في الفكر الأوروبي، ولهذا فهي تكاد تقتصر في تبنّيها لهذه المدرسة على جانبها الاجرائي فحسب. ولعل هذا هو ما يتيح لهذا التطبيق العربي، بل يفرض عليه أحياناً، أن يتطعم ويتلاقح بمناهج أخرى مختلفة ومتعارضة نتيجة لما تزخر به التربة العربية من أوضاع ومعطيات فكرية واجتماعية مختلفة عن الأوضاع والمعطيات الأوروبية. ولهذا يختلف ويتراوح مستوى التطبيق النّقدي للمدرسة البنيوية بين ناقد عربي وآخر، باختلاف الموقف الفكري لكل منهما. وهكذا نستطيع القول بأن المدرسة البنيوية في تطبيقها العربي لم تتحدد بعد جذورها النظرية أو قسماتها المنهجية الإجرائية، وإن كان الجانب الاجرائي الخالص فيها أكثر بروزاً وتحدداً من جانبها النظري، وذلك على خلاف المدرسة الجدلية، التي يعد جانبها النظري أكثر بروزاً وتحديداً من جانبها الإجرائي.

ثامناً: كلمة أخيرة

في ضوء هذا التخطيط العام لحركة النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ولجذوره المعرفية والفلسفية وتوجهاته المنهجية، نستطيع أن نستخلص الملاحظات التالية:

١ - إن النقد العربي القديم مرتبط من الناحية النظرية بالفلسفة العربية الاسلامية القديمة المتأثرة بالفكر اليوناني؛ على أنه في الممارسة تتنوع وتتعدد أسسه الابستمولوجية والفلسفية. ولهذا فمن التعسف أن يتقلص حكمنا عليه في مفهوم ابستمولوجي أو فلسفي واحد، رغم الطابع العام لنظرته التجزيئية.

٢ - يكاد تاريخ النقد الأدبي العربي المعاصر أن يتواكب مع تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر. إنه الفكر النظري العربي في اتجاهاته المختلفة عامة متجلياً ومتجسداً في مجال النقد الأدبي.

٣ - إن التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدي هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية، وإن كانت استجابة في أغلب الأحيان لاحتياجات اجتماعية موضوعية أسهمت في استيعابها وتشكيلها تشكيلاً خاصاً يتلاءم وهذه الاحتياجات، ويعبّر عنها بمستوى أو بآخر.

٤ - إن هذه المدارس النقدية العربية الحديثة والمعاصرة تتراوح معاييرها ومحاور إشارتها بين

---

(٤٨) عبدالله محمد الغذامي، **الخطيئة والتكفير** (جدة: [د.ن.]، ١٩٨٥)، ص ١١٩ - ٢٤٣.

الذات الوجدانية الخالصة، أو الذات المعقلنة، أو القيمة المثالية الثابتة المقدسة أو القيمة العنصرية المزدوجة الطبيعة، أو التوتر الصراعي الجدلي الذاتي ـ الموضوعي، أو القيمة الشكلية التقنوية.

٥ ـ على أن الطابع الأغلب لمختلف هذه المدارس النقدية هو طابع التوفيقية والانتقائية والضعف المنهجي.

٦ ـ يكاد الخطاب النظري المجرد في أغلب هذه المدارس النقدية العربية، يبرز على الممارسة التطبيقية، باستثناء المدرسة البنيوية التي يقوم فيها الطابع الاجرائي بغير تأسيس نظري تقريباً، رغم حديثها العام عن هذا الأساس النظري، ورغم مظهرها العلمي، وتكاد تكون تعبيراً عن نزعة تقنوقراطية وضعية في الفكر العربي المعاصر.

٧ ـ نتيجة لغلبة الخطاب النظري على الجانب التطبيقي الإجرائي في بعض المدارس النقدية العربية وبخاصة المدرسة الجدلية تضعف ممارساتها وتطبيقاتها، التي تفضي بدورها إلى تسطيح الخطاب النظري نفسه وعدم تطويره وتعميقه. ولهذا، فإن مستقبل هذه المدرسة رهن بتنمية جانبها العلمي والتجريبي والإجرائي. ونتيجة لغلبة العمليّات الإجرائية في المدرسة البنيوية وهامشية أساسها النظري، تفقد هذه العمليات الاجرائية طابعها المنهجي الخاص المحدد، ويدفع بها هذا إلى ما يشبه المنهج البراغماتي أو الميوعة المنهجية عامة التي تضاعف من ميوعة الفكر النظري عامة رغم فائدتها من الناحية التطبيقية الموضعية.

٨ ـ تكاد المدرسة النقدية الجدلية والمدرسة النقدية الوضعية ـ البنيوية أن تتصدرا ساحة الفكر النقدي العربي المعاصر، وتقوم بينهما مواجهة صراعية على المستوى المنهجي والفلسفي.

ويشكل هذا، في تقديري، جوهر المواجهة الصراعية الفكرية في بلادنا العربية عامة لا في مجال النقد الأدبي وحده. إنها المواجهة بين الفكر المادي الجدلي والفكر الوضعي التقني. ورغم المظهر العلمي للفكر الوضعي التقني، فإنه يتضمّن بشكليته وثنائيته التوفيقية وجذوره الاقتصادية الليبرالية أرضيّةً صالحة لتنمية الفكر اللاعقلاني، سواء أكان شوفينية قومية ضيقة أم سلفية دينية متعصبة. وما أكثر ما نجد في مختلف البلاد العربية من تحالفات فكرية ومشروعات اقتصادية مشتركة بين الفكر الوضعي التقني والفكر الشوفيني القومي والفكر الديني المتعصب، رغم ما يثور بينها كذلك من خلافات ومصادمات وتنافسات.

٩ ـ إن الضعف النظري والتطبيقي في النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، إنما يرجع إلى ضعف الفكر النظري النقدي عامة، في ممارساتنا السياسية والاجتماعية والتي تتسم بالتوفيقية وبالتعارض بين ما هو نظري وتطبيقي، كما يرجع إلى تخلف المستوى التعليمي والثقافي، وهامشية، بل انعدام، الحوار والتفاعل الديمقراطي وضعف البنية الاقتصادية ـ الانتاجية العربية عامة وتبعيتها للتقسيم الرأسمالي الدولي للعمل، فضلاً عن تصاعد واستشراء الفكر اللاعقلاني المتعصّب الشوفيني والسلفي، وتصاعد الفئات الرأسمالية والطفيلية

والسمسارية، وازدياد نفوذها وسيطرتها على أغلب الأنظمة العربية وتكريسها للتخلف في مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

١٠ - إن مستقبل الفكر العربي، بل إن المستقبل العربي نفسه رهن بامتلاكنا العلمي النقدي، لحقائق ومشكلات عصرنا العلمية والتكنولوجية والعسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسلامية والفكرية والثقافية، وترجمة هذا الامتلاك العلمي النقدي ترجمة عملية في مختلف شؤون حياتنا العربية، في مراعاة لخصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية، وفي غير عزلة عن، أو استعلاء نخبوي على، جماهيرنا الشعبية وقواها المنتجة، بل بالانخراط العملي معها في التغيير الجذري لواقعنا العربي والمشاركة الفعّالة في حماية حضارة عصرنا وتطويرها إلى غير حد. بغير هذا لن يكون انشغالنا الفلسفي إلّا اغتراباً فلسفياً عن الفلسفة بل عن الحياة نفسها.

الفصل الرابع

الوجه الآخر للفنان
أو
العلاقة بين الأثر الفني وحياة الفنان

د. عبدالكريم اليافي(*)

بعض الجواهر يبدو بلون واحد مهما تقلّب النظر فيه، وبعضها يبدو بلونين أو أكثر إذا نظر اليه من وجوه شتّى.

ويذكر البدري في كتابه الجميل نزهة الأنام في محاسن الشام أنه رأى بالشام الكرمة الواحدة تطرح العنب الأبيض والأسود والأحمر، ورأى بوادي النيربين شجرة توت تطرح التوت الأبيض والأسود.

أما الإنسان فهو على خلاف الجماد والنبات يتمتع تمتعاً طبيعياً بالحرية. فهو أشد تلوناً من الجواهر وأكثر عطاءً من الكرمة. وآثاره الفنية أشهى من العنب وأدهى من بنت العنب كما أنها أعلى قيمة أحياناً من الجوهر.

في الأدب العربي القديم نقرأ هذا البيت المتشائم:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوّت انسان فكدت أطيرُ

ونرى فيه بعداً فلسفياً عميقاً. إن الخوف من الانسان آت من حرية الإنسان بالمعنى الواسع للحرية. ذلك انه إذا عرفنا ردّ فعل الحيوان إزاء شيء ما، فلسنا نعلم بالضبط ردّ فعل الانسان تلقاء واقع معيّن. ذلك أن انفكاك القول عن العمل وتفاوت الظاهر والباطن من الأمور الممكنة المتعارفة.

ولعل أكثر التفاوت بين الأثر الفني وحياة الفنان يقع في العهود المضطربة المتقلّبة. ولعل أبلغ مثال نورده ما حصل للشاعر الألماني شيلر والموسيقي الكبير بتهوفن في العهد الرومنسي، وكيف اختلفت ثمرات انتاجهما الفني عما عانياه من تباريح وعايناه من محن.

(*) جامعة دمشق.

أصبح شيلر سنة ١٧٨٥ بمدينة مَنْهايم يعيش في بؤس أسود، ويعاني قلقاً نفسياً عميقاً مبرّحاً. قد ناله الاخفاق من كل وجه وأطبق عليه الشقاء. يرتطم أول عدد من الصحيفة التي يحاول أن يصدرها بعقبات لا تذلل، ويثور به الرأي العام فيضطره إلى مغادرة تلك المدينة. وهو يذعن لهذا الاضطرار من دون كره شديد لأنه بذلك يبتعد عن أسرة فون كالب، إذ بدأ منذ عشرة أشهر بينه وبين الزوجة شارلوت غرام قد يعرّضهما للأراجيف ولسوء القالة. ها هو ذا إذاً يجمع أمره فيسافر إلى ليبزيغ أول آذار/ مارس. وهنالك يفكر في أن يترك حرفة الأدب وأن يرجع إلى دراسة الحقوق التي بدأها في الأكاديمية الحربية التي لم يحفظ منها إلاّ ذكرى أشبه ما تكون بذكرى السجن. بيد أنه لا يستطيع متابعة هذه الدراسة لأنها لم تُرضِه. لذلك يبدأ بدراسة الطب. ولكنها لا ترضيه أيضاً. ويسعى أن يخلص من هذا القلق بأن يخطب مرغريت، بنت صاحب المطبعة الذي يطبع له منشوراته. غير أن هذا الأب المتبصّر، يضنّ بكريمته على هذا الفقير التاعس الذي كان فوق تعاسته مريضاً، ضعيفَ البنية.

كتب شيلر قبل أن يترك مَنْهايم إلى أصدقائه في ليبزيغ رسالة يبوح فيها ببؤسه وشقائه جاء فيها:

«أكتب إليكم يا أخلائي من قلب ضيق لا يوصف ضيقه. أصبحت لا أطيق المقام ههنا. لقد عزمت منذ اثني عشر يوماً في سريرة نفسي أن أقول لهذه الدنيا وداعاً. إن البشر وعلاقاتي والأرض والسماء كل ذلك يبدو لي بغيضاً ممقوتاً. لست أجد هنا نفساً تملأ فراغ قلبي، ولا لي من صديقة أو صديق. حتى من كان عزيزاً عليّ تبعدني عنه دواعي التحفظ والصيانة... لقد برد وريد الشعر فيّ وجفّ قلبي فلا أخفّ إلى الأندية التي كنت أختلف إليها. لم أعرف قطّ يوماً من أيام السعادة. ابكوا عليّ ولأبح بذلك. لم أعرف قطّ يوماً من أيام السعادة لأن الشهرة والاعجاب وكل ما يغري بحرفة الأدب لا تعدل لحظة من لحظات الحب والصداقة».

كان شيلر إذ ذاك سادراً حزيناً ضاقت عليه الدنيا وأحاط به الحزن حتى تخايل له الموت. أليس هذا الوقت مناسباً للشاعر كي يغني ألمه، وينفث شجاه، ويرتل أنشودة الحزن؟ كلا! إن شيلر وقد أطبق عليه الحزن سيصوغ للسرور نغمة خالصة. فهو يؤلف في تموز/يوليو قصيدته المشهورة «أنشودة الفرح». وقد اتفق في ذلك الوقت أن لقي طالباً يدرس اللاهوت شقيّاً يهمّ أن ينتحر، فهو يصلي قبل أن يلقي بنفسه في النهر خلاصاً من الشقاء.

لقد اشتبكت تعاسة شيلر من جهة، ومرارة هذه الحادثة المؤلمة من جهة أخرى، فخرج من هذا الاشتباك ترتيل الفرح وتمجيده، ترتيل الفرح الغائب يتلامح في الخيال بين حنادس الشقاء:

«أيها الفرح! أيها النور الإلهي! يا وليد الجنّة المحبوب! ندخل في محرابك أيها الملاك السماوي ونحن سكارى من سناك. أيها الفرح! أيها الحافز القوي للطبيعة السرمدية! نرى أعلامك تتموّج من خلال النعوش المنفرجة. الحزن والفقر ها هما ذان قد أقبلا إلينا ليفرحا مع الفرحين».

استلهم بتهوفن أنشودة الفرح هذه وصاغها في الموسيقى سنة ١٨٢٣ فكانت موضوع السمفونية التاسعة.

وتدل الوثائق على أن بتهوفن حاول أن يصوغ أنشودة الفرح هذه في الموسيقى منذ ثلاثين سنة حين كان فتى في الثانية والعشرين من عمره. فبقيت تلك الرغبة تعمر قلبه حتى سنة ١٨٢٣ حين بلغ من العمر اثنتين وخمسين سنة. فهل معنى ذلك أن الفتى انتظر أن يتذوق أفاويق السعادة ويكتحل بأنوار السرور ويتعرّف أعماق الفرح حتى يسكب في موسيقاه خوالج تلك السعادة التي تذوّقها ويصور ألوان الفرح المزهوّة التي تعرّفها؟ وهل كانت تلك السنة ١٨٢٣ أوجاً للسعادة والفرح عنده؟

لقد عاش بتهوفن شقيّاً بائساً في أغلب حياته ولو انحنى أمامه الملوك. أحب أو خطب أربع مرات فلم تحفل الفتيات بحبّه وآثر بعضهن عليه الشيوخ المتموّلين. ثم مات له أخ وكان له ابن فكفل بتهوفن ابن أخيه. ولكن هذا الولد كان شديد الطيش زاد شجون عمه وأفنى ما عنده مِن بُلغ المعاش.

كتب بتهوفن في سنة ١٨١٨ ما يلي: «أراني في عدم شديد أخشى أن يضطرني إلى التسآل. ومع ذلك ينبغي أن أتظاهر بالكفاف». ثم كتب إلى بعض الرجال البارزين في عصره أمثال المؤلف الموسيقي شيروبيني والشاعر غوتي يسترفدهما قليلاً من مال أو بلغة من كفاف فلم يرسلا إليه شيئاً، بل لم يتنازلا إلى كتابة جواب له.

راودته فكرة الانتحار، فهل يفعل؟

ولكنه قال في حين سالف: «سأمسك بالقدر من شدقه فلن يستطيع أن يحنيني تماماً». فهو يصرف اهتمامه عن الحياة وينغمس في الفن ويحاول أن يحلّق في أجوائه البعيدة وأن يستشفّ فيها أنوار الفرح الخيالية. كتب في ذلك العهد: «هذا خريف العمر يقبل وأريد أن أشبه تلك الأشجار الخصيبة التي إذا هزّت ساقطت بثمراتها الناضجة الشهية».

ولكن داء ما زال شبحه يخيفه منذ أمد ويقترب منه شيئاً فشيئاً حتى أصاب رميّته. فقد أطبق عليه الصمم وحرمه حتى متعته الوحيدة وهي تلك الأصوات التي كان يجد فيها عزاءه وسلواه ونعيمه. فليصدح إذاً وقد بلغ القنوط منه مبلغه بالفرح النابر، ولينجز تلك الرغبة القديمة الدفينة فليغنّ أنشودة الفرح وليسكب تلك المعاني التي تغنى بها قبله شيلر موسيقى خالدة، وليكتب آخر سمفونية له. بيد أن الآلات جميعها كأنها لا تكاد تكفيه لتصوير الفرح الذي تذوقه في حياته وتجسيم السعادة التي سبر أغوارها في سالف أوقاته. لذلك يلجأ في آخر السمفونية إلى الأصوات البشرية فيجعلها تواكب الأنغام لعلها تستنفد الالهام:

«أيها الفرح! أيها النور الالهي! يا وليد الجنة المحبوب! ندخل في محرابك أيها الملاك السماوي ونحن سكارى من سناك!».

لجأ بتهوفن وشيلر إلى جو خيالي حين ضاقا ذرعاً بواقعهما، لعله يضمن لهما ولو بالوهم نصيباً من الروح وتسكين التباريح، فصوّرا بالموسيقى وبالشعر غير ما عاشاه وما كابداه. ومن هنا يستبين لنا بعض وظائف الفن، فهو بلسم يجدي وإن كان لا يشفي، يسكّن ولكنه لا يبرىء. إنه ضرب من التنفيس عن الكرب أحياناً ولجوء إلى عالم لا واقعي.

ولكنه أيضاً صناعة قد تعود على صاحبها بالكسب كغيرها من الصناعات. إنه حرفة، كما سنرى، تسوّغ للفنان أن يعالج موضوعات تعود عليه بالربح وتكفل له بلغ المعاش. فالتفاوت بين حياة الشعراء والفنانين وشخصياتهم وآثارهم الفنية ممكن، بل هو كثير الاحتمال.

هذا الاحتمال ووجوهه درسها المفكر الفرنسي شارل لالو الذي كان أستاذاً لمادة علم الجمال في السوربون (باريس) دراسة مستفيضة في كتبه. فبعضها يحمل عنوان «الفن بعيداً من الحياة». وبعضها يحمل عنوان «الفن قريباً من الحياة». وهو يحصر وجوه الاحتمال هذه في خمسة ضروب من العلاقات يدعوها بالعقد النفسية الفنية، إذ هو متأثر ببحوث التحليل النفساني وهي عقدة الهروب، وعقدة الصناعة، وعقدة الاقتصاد، وعقدة التداوي بالمثل، وعقدة الذاتية.

لفظ العقد لا يتضمن خفضاً ولا تقريظاً ولا إشارة إلى مرض نفسي أو غيره وإنما هو عبارة تقصد إلى التصنيف، لأن صاحبها تأثر ببحوث فرويد كما تأثر بمدرسة دوركايم الاجتماعية التي تدرس الظواهر من «الخارج» دراسة موضوعية. ويجوز أن نقول في مكان العقد «نموذجات»، وهذا لفظ أحدث لأنه يقابل في الوقت الحاضر ما يدعى في علم الاجتماع «موديلات». ولكنا نتابع هنا تعبير «لالو» بعض المتابعة.

في مثال شيلر وبتهوفن تتضح عقدة الهروب والانطلاق من اسار الواقع. أما عقدة الصناعة فهي تحمل الأديب والشاعر والفنان أياً كان على توخّي الاجادة مترسماً مراعاة الأحوال واقتضاء الصروف واتجاه الأرزاق دون الاهتمام بالواقع أو التقيد بالصدق.

حدّث بعض الكوفيين قال: «مررت ببشار وهو متبطّح في دهليزه فكأنه جاموس. فقلت: يا أبا معاذ من القائل:

في حلّتي جسم فتى ناحل ... لو هبّت الريح به طاحا

قال: أنا. قلت: فما حملك على هذا الكذب؟ والله إني لأرى أن لو بعث الله الرياح التي أهلك بها الأمم الخالية ما حركتك من موضعك. فقال بشار: من أي البلاد أنت؟ قلت: من أهل الكوفة. فقال: يا أهل الكوفة لا تدعون ثقلكم ومَقْتَكُمْ على كل حال»[1].

في **أسرار البلاغة** للجرجاني: «فكم جواد بخّله الشعر، وبخيل سخّاه، وشجاع وسمه بالجبن، وجبان ساوى به الليث، وذي ضَعَةٍ أوطأه قمّة العيّوق، وغبيّ قضى له بالفهم، وطائش ادعى له طبيعة الحكم».

قال ابن سلام: «كان كثيّر مدّعياً ولم يكن عاشقاً، وكان جميل صادق الصبابة والعشق». وروى عن أبي عبيدة أنه قال: «كان جميل يصدق في حبه وكان كثيّر يكذب».

وجاء في **العمدة**: «وللشعراء أسماء تخف على ألسنتهم وتحلو في أفواههم فهم كثيراً ما يأتون بها زوراً

---

(١) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ونهاية الارب.

نحو ليلى وهند وسلمى ودعد ولبنى وعفراء وأروى وريّا وفاطمة وميّة وعلوة وعائشة والربـاب وجُمْل وزينب ونعم وأشباههن. ولذلك قال مالك بن زغبة الباهلي، أنشده الأصمعي:

ومـا كـان طـبـي حـبـهـا غـير أنـه يـقـام بـسـلمى لـلقـوافي صـدورهـا

وأما عزة وبثينة فقد حماهما كثيّر وجميل حتى كأنهما حرما على الشعراء. وربما أتى الشعراء بالأسماء الكثيرة في القصيدة اقامة للوزن وتحلية للنسيب»[٢].

وقد قال الشاعر:

كـلّ يـغـنّي عـلى لـيـلاه مـتـخـذا لـيـلى من النـاس أو ليـلى مـن الخشـب

إذ تغزّل بقوسه التي كانت مصنوعة من الخشب.

يقول قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر:

«إن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كائنـاً ما كـان أن يجيده في وقته الحاضر».

يروي أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين النكتة التالية:

«قيـل لبعض الفلاسفـة: فلان يكـذب في شعره. فقـال يـراد من الشـاعـر حسن الكـلام والصـدق من الأنبياء».

يقـول بول ڤـاليري: «لست مجنـوناً بـالأدب. ولكن الإنسان إذا اشتغـل به فـلا ينبغي أن يتمـدح بالصدق. الحرفة قبل كل شيء».

كان الكسندر دوما الكاتب الروائي الفرنسي يسمي آثـاره بضاعـة. وكان يعلن مـرات أنـه يصرف مائتي ألف فـرنك في السنـة، فهـو مضـطر إلى أن يكسب هـذا المبلغ مهـما كلّف الأمر.

ويقول المفكر الفرنسي هنري دولاكروا: «الأثر الفني هو صناعة وشغل. لا يبدع الانسان إلا إذا اشتغل».

أوجين دولاكروا رسّام فرنسي مشهور. آثاره تصور مذابـح وحرائق وكـوارث وضحايـا وأستاراً مهتوكة وأطفالاً تدوسهم الخيل. ولكن كان لطيف المعشر أنيقاً رقيق الحواشي من نوع «الجنتلمان». ولذلك قيل فيه: «طاقة ريحان على فوّهة بركان».

جاء في مذكراته اليومية: «يوم شغل دون انقطاع. حس كبير وعذب بالعـزلة والاطمئنـان والسعادة العميقة».

كتب أيضاً: «ما أغرب حياتي. لا أفكّر إلا في روبنس وفي موتزارت. شغلي الشـاغل خـلال الأسبوع ذكرى لحن أو صورة. أخف إلى الشغل كما يخفّ غيري إلى أحبائهم».

---

(٢) العمدة، ج ٢، ص ١٦٥.

سأل الكاتب الفرنسي آلان (Alain) نحاتاً: هل يعشق الفن؟ هل يعشق الجمال؟ فأجاب النحات: إنما تعشق الحرفة.

على أن ثمة مثالاً غريباً على التناقض بين الأثر الفني وشخصية الفنان لا بد لنا من الإلمام به، وهو يوضح عقدة الصناعة وابتغاء الكسب.

الحسين بن أحمد أبو عبد الله بن حجّاج شاعر وكاتب مطبوع كطبع أستاذه ابن الرومي، مجيد إجادته. ولكنه أشد فحشاً وإقذاعاً منه. صرف جلّ شعره إلى المجون والسخف. وليس في تاريخ الأدب العربي على سعته من يباريه في هذا المجال مع علو شأنه في الشعر، حتى قيل انه في درجة امرىء القيس. يقول صاحب **معجم الأدباء** فيه: «يدخل شعره في عشر مجلدات أكثره هزل مشوب بألفاظ المكدّين والخلديين والشطار. ولكنه يسمعه أهل الأدب على علاته ويتفكّهون بثمراته ويستملحون بنات صدره المتهتكات ولا يستثقلون حركاتهن لخفّتها وإن بلغت في الخفة غاية الغايات». ويقول فيه أيضاً: «لقد مدح الملوك والأمراء والوزراء والرؤساء فلم يخل شعره فيهم مع هيبة المقام من هزل وخلاعة، ولم يعدّوه مع ذلك من الشناعة. وكان عندهم مقبولاً مسموعاً غالي المهر والسعر وكان يتحكم على الأكابر والرؤساء بخلاعته ولا يحجب عن الأمراء والوزراء مع سخافته، يستقبلونه بالبشاشة والاكرام، ويقابلون اساءته بالاحسان والانعام. وناهيك برجل يصف نفسه بمثل قوله:

رجل يدّعي النبوّة في السخـ ـف ومنذا يشك في الأنبياء
جاء بالمعجزات يدعو إليها فأجيبوا يا معشر السخفاء
خاطر يصفع الفرزدق في الشعر ونحو (ينال) أم الكسائي»

لقد عاش في عصر المتنبي. ولكن المتنبي كسفه وأخمل ذكره وأخمد ناره كما كسف غيره وأخملهم وأخمد نيرانهم. ولذلك لا بد له ولأمثاله من سلوك طرق أخر يمتازون في سلوكها أياً كانت. يعلل هو سخفه ومجونه وهزله في قوله يصف الشاعر:

وإنما هزله مجون يمشي به في المعاشر أمري

ويقول الثعالبي فيه: «وكان طول عمره يتحكم على وزراء الوقت ورؤساء العصر تحكم الصبي على أهله، ويعيش في أكنافهم عيشة راضية، ويستثمر نعمة صافية ضافية، وديوان شعره أسْيَر في الآفاق من الأمثال وأسرى من الخيال». كان ديوان شعره يباع بخمسين إلى سبعين ديناراً. كان شيعياً مات ببغداد عام ٣٩١ هـ/١٠٠١ م وأوصى أن يدفن في مشهد الكاظم بن جعفر الصادق عند رجليه ويكتب على قبره: ﴿... وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد...﴾[٣]. لم يرد أن تفارقه الفكاهة حتى بعد الموت. وكان معاصره الشاعر ابن سكرة وهو مثله في الهزل والمجون والإضحاك. وكان يقال في بغداد: «ان زمانا جاد بابن سكرة وابن الحجاج لسخيّ جداً» وهذا يدل على مكانة الاضحاك في زمن اشتدّ العبوس فيه وكثرت الحوادث السياسية والفتن الداخلية والاضطرابات الدينية.

لقد حقّق له هذا الهزل مكانة مرموقة لدى الملوك البويهيين: عز الدولة وعضد الدولة وصمصام الدولة وبهاء الدولة ووزرائهم جميعاً. وكانت له كما سلف آنفاً، دالّة عليهم.

---

(٣) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ١٨.

كم رغبنا حين كتبنا هذه السطور أن نستشهد بشيء لاذع من هزله ومجونه. ولكن حرارة فكاهته وفحشها يمنعان من ذلك.

قد يعنّ لنا أن نتصور شخصية ابن حجاج من شعره فنراها ضاحكة متهتكة متبذلة. ولكن رويداً. يسعفنا أبو حيان التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة بنص يستبين لنا منه كماله وهدوؤه ووقاره وسمته ورزانته بحيث تتجاوز شخصيته شخصية قائد مجرب محنك مثل ذي الكفايتين وذلك على خلاف شعره تماماً. كتب أبو حيان بقلمه البليغ:

«وأما ابن حجاج فليس من هذه الزمرة بشيء، لأنه سخيف الطريقة، بعيد من الجد، قريع في الهزل، ليس للعقل من شعره منال، ولا له في قرضه مثال، على أنه قويم اللفظ، سهل الكلام، وشمائله نائية بالوقار عن عادته الجارية في الخسار، وهو شريك ابن سكّرة في هذه الغرامة، وإذا جد أقعى وإذا هزل حكى الأفعى.

وله مع ذي الكفايتين مناظرة طيبة. قال [الوزير]: ما هي؟ قلت: لما ورد ذو الكفايتين سنة أربع وستين [أي بعد الثلاثمائة] وهزم الأتراك مع أفتكين، وكان من الحديث ما هو مشهور، سأل عن ابن حجاج، وكان متشوقاً له لما كان يقرأ عليه من قوافيه، فأحب أن يلقاه، لأنه ليس الخبر كالمعاينة، والمسموع والمبصر كالأنثى والذكر ينزع كل واحد منهما إلى تمامه، فلما حضره أبو عبد الله احتبسه للطعام، وسمع كلامه، وشاهد سمته، واستحلى شمائله، فقام من مجلسه، فلما خلا به قال: يا أبا عبد الله، لقد والله قد تُهْت عُجباً منك، فأما عجبي بك فقد تقدم، لقد كنت أفلي ديوانك، فأتمنى لقاءك، وأقول من صاحب هذا الكلام؟ أطْيَش طائش، وأخفّ خفيف، وأغرم غارم؛ وكيف يجالس من يكون في هذا الاهاب؟ وكيف يقارب من ينسلخ من ملابس الكتاب وأصحاب الآداب؟ حتى شاهدتك الآن، فتهالكت على وقارك وسكون أطرافك، وسكوت لفظك، وتناسب حركاتك، وفرط حيائك، وناضر ماء وجهك، وتعادل كلك وبعضك. وأنك لمن عجائب خلق الله وطرف عباده، والله ما يصدق واحد أنك صاحب ديوانك، وان ذلك الديوان لك، مع هذا التنافي الذي بين شعرك وبينك في جدك. فقال أبو عبد الله: أيها الأستاذ، (وهل) كان عجبي منك دون عجبك مني! لو تقارعنا على هذا لفلجت عليك بالتعجب منك، قال: لأني قلت إذا ورد الأستاذ فسألقى منه خلقاً جافياً، وفظاً غليظاً، وصاحب رواسير(٤)، وآكل كوامخ، وجبلياً ديلمياً متكابئاً متعاظماً، حتى رأيتك الآن، وأنت ألطف من الهواء، وأرق من الماء، وأغزل من جميل بن معمر، وأعذب من الحياة، وأرزن من الطود، وأغزر من البحر، وأبهى من القمر، وأندى من الغيث، وأشجع من الليث، وأنطق من سحبان، وأندى من الغمام، وأنفذ من السهام، وأكبر من جميع الأنام. فقال أبو الفتح وتبسم:

هذا أيضاً من ودائع فضلك وباعث تفضلك، ووصله وصرفه».

لقد دعى ابن حجاج هو نفسه هذا التناقض بين سمته ووقاره وهندامه من جهة، ومضمون شعره من جهة مقابلة. وهو القائل:

تراني ساكناً حانوت عطر ... فإن أنشدت ثار لك الكنيف

من كل هذا يتضح حرج الناقد أو المفكر حين يريد أن يستخلص صورة لشخصية شاعر أو فنان من شعره أو آثاره الفنية. في تراثنا الأدبي الفكري الواسع أمثلة عديدة تنبّه على

(٤) اللفظ غامض، وإذا لم يكن محرفاً فهو فارسي يتألف من روا بمعنى يليق، وسير بمعنى شبعان، ويكون مؤدى معناه صاحب نهم. والأرجح أنه دواسر جمع دوسر بمعنى الكتيبة.

وجوب الاحتراز من ذلك، وتجعلنا لا ننساق إلى الأحكام الحتمية عند دراسة الأدباء والشعراء والمفكرين والفنّانين، مثلما انساق زعيم الأدب العربي طه حسين وراء طائفة من النقاد الفرنسيين أمثال تين وسانت بوف حين كتب في **حديث الأربعاء**:

«إلامَ تقصد إذا عرضت لشاعر من الشعراء وأردت أن تقرأ شعره وتفهمه ثم تنقده؟ تقصد فيما أظن إلى أشياء: الأول أن تصل إلى شخصية الشاعر فتفهمها وتحيط بدقائق نفسه ما استطعت فتعرف كيف أحس ما أحس وكيف شعر بما شعر ثم كيف وصف احساسه وأعرب عن شعوره. الثاني أن تتخذ هذه الشخصية وما يؤلفها من عواطف وميول وأهواء وسيلة إلى فهم العصر الذي عاش فيه هذا الشاعر والبيئة التي خضع لها هذا الشاعر والجنسية التي نجم منها هذا الشاعر».

إن زعيم الأدب الحديث يريد أيضاً أن يخرج الناقد من دراسة شعر الشاعر إلى الحكم على المجتمع وعلى الجنسية أو القومية التي ينتسب إليها الشاعر وفي هذا من المبالغة ما فيه كما سنرى.

لقد أدرك عبد الله بن المعتز، قبل طه حسين بقرون، الوجه الآخر للشاعر. رُوي أنه كان يقول: «أربعة من الشعراء سارت أسماؤهم بخلاف أفعالهم فأبو العتاهية سار شعره بالزهد وكان على الالحاد، وأبو نواس باللواط وكان أزنى من قرد، وأبو حكيمة سار شعره بالعنّة وكان أهبَّ من تيس، ومحمد بن حازم سار شعره بالقناعة وكان أحرص من كلب»(٥).

نعود إلى **حديث الأربعاء** وإلى الأحكام الحتمية التي أطلقها مؤلفه على الحسن بن هانىء: «إن أبا نواس لم يكن جاداً ولا صادقاً حين كان يتغزل بالنساء وإنما كان مازحاً أو بعبارة أصح كان مخادعاً وكان كذّاباً، كان مغروراً وكان مفتوناً، وكان مع هذا كله شاعراً يريد أن يطرق أبواب الشعر جميعها ومنها الغزل بالنساء. فتغزّل بهن حتى لا يفوته هذا الفن». ثم يقول: «لم يكن أبو نواس يحب النساء وكان ينفر منهنّ نفوراً شديداً». هذا ولا غرو أن ابن المعتز كان أقرب عهداً وأصدق حكماً وأنفذ فهماً لطبيعة الفن وهو من أربابه الكبار.

هنالك في تاريخ الفن ما يدعو إلى تبينّ فجوات أخرى بين الفنان وفنّه، إذ يكتفي الفنان بأن يصوّر في فنه أموراً وأحوالاً وأفعالاً لم يعملها ولا زاولها. ليس ذلك هروباً من الواقع وإنما هو تحقيق في الفن لرغبات لم ينجزها الفنان، بل اكتفى بتصويرها وعرضها. وهو ما يدعوه لالو «عقدة الاقتصاد» كأن الفنان اقتصد فاقتصر على القول أو الوصف دون الفعل.

كتاب **الفضيلة أو بول وفرجيني** الذي ترجمه المنفلوطي ترجمة فاقت الأصل، مؤلفه برناردان دوسان بيير. الرواية قلّ أمثالها في تصوير البساطة والصفاء والحب البريء والطيب والطهارة. ولكن المؤلف الفرنسي كان في حياته قاسياً، وعر الجانب، مزعجاً، عاش في نزاع دائم مع أصحابه ومع أهل بيته.

---

(٥) انظر ترجمة ابن المعتز في: شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**.

اميلي برونتي كتبت رواية من أعظم الروايات في الأدب الانكليزي، تصور عنف الحب وتحلل أغواره النفسية. ومع ذلك عاشت عيشة مطّردة فارغة لم تحب أحداً ولم يحبها أحد. ماتت عذراء في التاسعة والعشرين من عمرها في بيت أبيها. ومثلها أختها شارلوت برونتي.

وعلى العكس عاشت جورج ايليوت عيشة حرة وهي مع ذلك تنوّه في كتبها بقيمة الدين الذي لم تلتزم بتعاليمه، وبقيمة الزواج الذي استغنت عنه.

في الأدب العربي نورد مثالين بارزين أولهما أبو العتاهية وثانيهما الشريف الرضيّ.

أبو العتاهية، اسماعيل بن القاسم، كان إلى جانب ما مرّ من إلحاده في كلام ابن المعتز من أشد الناس بخلاً وإمساكاً. أخباره منثورة في كتاب **الأغاني**.

حدّث محمد بن عيسى الخزيمي، وكان جار أبي العتاهية، قال:

«كان لأبي العتاهية جار يلتقط النوى، ضعيف، سيءُ الحال، عليه ثياب متجمّل، فكان يمر بأبي العتاهية طرفي النهار، فيقول أبو العتاهية: اللهم أغنه عما هو بسبيله، شيخ ضعيف سيّء الحال عليه ثياب متجمّل، اللهم أعِنه، اصنع له، بارك فيه. فبقي على هذا إلى أن مات الشيخ نحواً من عشرين سنة. والله ان تصدق عليه بدرهم ولا دانق قط، وما زاد على الدعاء شيئاً. فقلت له يوماً: يا أبا اسحاق إني أراك تكثر الدعاء لهذا الشيخ، وتزعم أنه فقير مقلّ، فلم لا تتصدق عليه بشيء؟ فقال: أخشى أن يعتاد الصدقة، والصدقة آخر كسب العبد، وان في الدعاء لخيراً كثيراً».

قال محمد بن عيسى الخزيمي هذا: «وكان لأبي العتاهية خادم أسود طويل كأنه محراك أتّون. وكان يجري عليه في كل يوم رغيفين. فجاءني الخادم يوماً فقال لي: والله ما أشبع. فقلت: وكيف ذاك؟ قال: لأني ما أفتر من الكدّ، وهو يجري عليّ رغيفين بغير إدام. فإن رأيت أن تكلّمه حتى يزيدني رغيفاً فتؤجر. فوعدته بذلك. فلما جلست معه مرّ بنا الخادم فكرهت إعلامه أنه شكا إليّ ذلك، فقلت له: يا أبا اسحاق كم تجري على هذا الخادم في كل يوم؟ قال: رغيفين. فقلت له: لا يكفيانه. قال: من لم يكفه القليل لم يكفه الكثير. وكل من أعطى نفسه شهوتها هلك. وهذا خادم يدخل إلى حرمي وبناتي فإن لم أعوّده القناعة والاقتصاد أهلكني وأهلك عيالي ومالي. فمات الخادم بعد ذلك، فكفّنه في إزار وفراش له خَلِق. فقلت له: سبحان الله! خادم قديم الحرمة طويل الخدمة واجب الحق تكفّنه في خَلَق! وإنما يكفيك له كفن بدينار. فقال: إنه يصير إلى البلى. والحيّ أولى بالجديد من الميت. فقلت له: يرحمك الله أبا اسحاق! فلقد عوّدته الاقتصاد حيّاً وميتاً».

هذه القصة تشير أيضاً إلى بخله على أهل بيته، بل كان بخيلاً على نفسه، قال الجاحظ حدثني ثمامة قال: «دخلت يوماً إلى أبي العتاهية، فإذا هو يأكل خبزاً بلا شيء. فقلت: كأنك رأيته يأكل خبزاً وحده. قال: لا، ولكني رأيته يتأدّم بلا شيء. فقلت: وكيف ذلك؟ فقال: رأيت قدّامه خبزاً يابساً من رقاق فطير وقدحاً فيه لبن حليب. فكان يأخذ القطعة من الخبز فيغمسها في اللبن ويخرجها ولم تتعلق منه بقليل ولا كثير. فقلت له: كأنك اشتهيت أن تتادم بلا شيء، وما رأيت أحداً قبلك تأدّم بلا شيء».

ديوانه حافل بالزهد والحث على انفاق المال والتحرر من رقّ المال:

إن القناعة بالكفاف هي الغنى ... والفقر كل الفقر في الأموال
أبقيت مالك ميراثاً لمالكه ... فليت شعري ما أبقى لك المال
يا طالب الدنيا يثقّل نفسه ... ان المخفّ غداً لأحسن حالا

إنّـا لـفـي دار نـرى الإكـثـار لا — يـبـقـى لـصـاحـبـه ولا الاقـلالا
أأخـيّ إن المـال ان قـدمـتـه — لـك لـيس ان أخّـرتـه لـك مـالا

قال ثمامة بن أشرس: «أنشدني أبو العتاهية:

إذا المـرء لم يـعـتـق من المـال نـفـسـه — تملكـه المـال الـذي هـو مـالـكـه
ألا إنمـا مـالي الـذي أنـا مـنـفـق — ولـيس لي المـال الـذي أنـا تـاركـه
إذا كـنـت ذا مـال فـبـادر بـه الـذي — يحـقّ وإلّا اسـتـهـلكـتـه مـهـالـكـه

فقلت: من أين قضيت بهذا؟ فقال: من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت. فقلت له: أتؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه الحق؟ قال: نعم. قلت: فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بدرة في دارك ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تزكّي ولا تقدمها ذخراً ليوم فقرك وفاقتك؟ فقال: يا أبا معن! والله إنّ ما قلت لهو الحق، ولكني أخاف الفقر والحاجة إلى الناس. فقلت: وبم تزيد حال من افتقر على حالك وأنت دائم الحرص، دائم الجمع، شحيح على نفسك، لا تشتري اللحم إلّا من عيد إلى عيد؟ فترك جواب كلامي كله. ثم قال لي: والله لقد اشتريت في يوم عاشوراء لحماً وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم: فلما قال لي هذا القول أضحكني حتى أذهلني عن جوابه ومعاتبته. فأمسكت عنه وعلمت أنه ليس ممن شرح الله صدره للإسلام».

قال صاحب **الأغاني** فيه: «وكان أبخل الناس مع يساره وكثرة ما جمعه من الأموال.

وهو لا يكتفي ببخله وحرصه ويصمت، بل كان ينعي على غيره الحرص والبخل. قال أبو العتاهية:

سـأقـنـع مـا بـقـيـت بـقـوت يـوم — ولا أبـغـي مـكـاثـرة بمـال
تـعـالى الـله يـا سـلم بـن عـمـرو — أذلّ الحـرصُ أعـنـاقَ الـرجـال
هَـبِ الـدنـيـا تـسـاق الـيـك عـفـواً — ألـيـس مـصـيـرُ ذاك إلى الـزوال

فلما بلغت الأبيات سَلْماً قال: ويلي عليه! كنز البدور ويزعم أني حريص وأنا في ثوبيّ هذين؟ ثم قال:

مـا أقـبـح الـتـزهـيـد مـن واعظ — يـزهّـدُ الـنـاسَ ولا يـزهـدُ
لـو كـان في تـزهـيـده صـادقـاً — أضـحـى وأمسى بـيـتـه المـسـجـدُ
يخـاف أن تـنـفـد أرزاقـه — والـرزق عـنـد الـلـه لا يـنـفـدُ
والـرزق مـقـسـوم عـلى مـن تـرى — يـنـالـه الأبـيـضُ والأسـودُ»

أما ثاني المثالين فهو الشريف الرضيّ يطمح إلى سدة الخلافة ويجد في نفسه وفي نسبه مزايا تخوّله إياها. وهو يبحث في كل ما حوله ومن حوله لاستعانته في الوصول إلى هدفه دون أن يفعل شيئاً. بل هو في طموحه لا يستند إلى التنديد بالاضطراب المتفشي في الدولة العباسية ولا إلى المناداة بالاصلاح أو العدالة الاجتماعية إلّا لغواً ولا يبدأ بمجابهة الواقع والدعوة إلى التغيير والتبديل والثورة، بل يكتفي بأن يشنّ غارات شعرية بليغة في شعره يتوهّم فيها النجاح أو يرجوه فيقتصر على الأحلام:

نـبّـهـتـهـم مـثـل عـوالي الـرمـاح — إلى الـوغـى قـبـل نمـوم الـصـبـاح
فـوارس نـالـوا المـنى بـالـقـنـا — وصـافـحـوا أعـراضـهـم بـالـصـفـاح
لـغـارة سـامـع أنـبـائـهـا — يـغـصّ مـنـهـا بـالـزلال الـقـراح

ليس على مضرمها سبة ... ولا على المجلب منها جناح
دونكم فابتدروا غنمها ... دمى مباحات ومال مباح

ثم يقول:

فارم بعينيك مليّا تَرَ ... وقع غباري في عيون الطلاح
وارق على ظلعك هيهات أن ... يُزعزعَ الطودُ بمَرِّ الرياح
لاهمّ قلبي بركوب العلا ... يوماً ولا بلَّ يديَّ السماح
إن لم أنلها باشتراط كما ... شئت على بيض الظبي واقتراح
أفوز منها باللباب الذي ... يغني الأماني نيله والصراح

ويقول أيضاً في قصيدة جميلة:

ولولا الجوى لم أبغ إلّا مدامة ... بطعن القناء إبريقها الودجانِ
إذا سكر العسّال من قطراتها ... سقيت حميّاها أغرّ يماني
ولي أمل لا بدّ أحمل عبئه ... على الجرد من خيْفانةٍ وحصانِ
وكل رعود الشفرتين كأنه ... سنا البرق إما جدُّ في اللمعان
وأسمر هزهاز الكعوب كأنه ... قرا الذئب مجبول على العسلان
فإن أنا لم أركب عظيماً فلا مضى ... حسامي ولا روّى الطعان سناني

ما سلف ذكره من العقد النفسية الثلاث يجعل الأثر الفني بعيداً من حياة الفنان. أما العقدتان الباقيتان وهما التداوي بالمثل والذاتية فتصوران حياة الفنان أو تقرّبان منها. وهنا نستشف الوجه الحقيقي للفنان سافراً أو من وراء التحليل النفساني.

وما إن نذكر التداوي بالمثل حتى يبتدر الذهنَ البيتُ المعروف:

تداويت من ليلى بليلى من الهوى ... كما يتداوى شارب الخمر بالخمر

وبيت الأعشى:

وكأس شربت على لذة ... وأخرى تداويت منها بها

ومطلع قصيدة أبي نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء ... وداوني بالتي كانت هي الداء

كما يبتدر الذهن العلاج العربي القديم: آخر الدواء الكيّ.

لفظ التداوي يضعنا في ميدان مشترك بين الطب النفسي والطب الجسمي، وهما في واقع الأمر صنوان حتى أن هنالك ما يدعى بالطب الجسمي النفسي.

يكاد تاريخ المداواة كله يتلخص في طريقتين: المداواة بالضد وهو أن يوفّر للمريض ما يعوزه وأن يعدل مزاجه المنحرف بما يرده إلى السواء على حد تعبير الأقدمين. فالمصاب بالبرد يدفّأ والسيىء التغذية أو السغِل تحسّن تغذيته وهلمّ جرّا. . والمداواة بالمثل وهي متنوعة تشتمل

على الوقاية والعلاج. وما اللقاحات التي تعطى إلاّ أشكال لهذا النوع إذ هي مصول لمفرزات بعض الجراثيم أو هي جراثيم مضعفة الصَّوْلة تزرق حيناً بعد حين وبكميات متدرجة الزيادة أحياناً لتنبيه خلايا الجسم واستحداث الأجسام الضدية أو الدواحر وتكوين المناعة.

ويمكن أن نلحق به الطريقة الصينية وهي الأَبْر أي الوخز بالإبَر. على أن مجال التداوي بالمثل يفيض عن نطاق الطب ليفضي إلى نطاق التأثير مطلقاً. لقد كان السَّحَرة عند الأقوام البدائية والكهّان إذا أرادوا أن يؤذوا عدوّهم صوّروه وطعنوا الصورة بالحراب، وهم إذا أرادوا استكثار طريدة من الصيد أكثروا من صورها على جدران كهوفهم.

أما في الفن فقد انتبه أرسطو منذ القديم إلى وظيفة المسرح وهي تصفية النفس من شوائب الأهواء التي تضر بها ودعا ذلك بالتطهير. وشاع اللفظ اليوناني الدال عليه وهو «كترسيس» (Catharsis). فإذا شهد المرء مسرحية أو فيلماً سينمائياً في العصر الحاضر يعالج مشكلة نفسية أو مأساة، خفّفت المشاهدة ما يعتلج في نفسه من هموم كما يخفف «المُسْهِل» الطبي ما بالجسد من سموم إذ يفيد اللفظ اليوناني الأصلي معنى المسهل.

كان أرسطو راضياً عن وظيفة المسرح هذه. ولكن بعد قرون جاء الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو وحكم على المسرح حكماً قاسياً، فقد لاحظ ملاحظة حصيفة، وهي أن المسرح يصفّي الأهواء التي ليس لها بذور في النفوس ويستثير الأهواء التي لها في النفوس بذور. فتمثيل الجريمة أو الفحش ينهي عنهما نفوساً نقية ولكنه يثيرهما في النفوس المستعدة الغافية.

على أن المداواة بالتمثيل المسرحي دخلت في العصر الحاضر في علم الاجتماع الأمريكي بأسلوبين أصبحا متعارفين وهما السيكودراما والسوسيودراما[٦]. يعالج الأول الأحوال والعلاقات الناشزة المنحرفة والثاني قضايا زيادة الانتاج وحسن التعاون في الأعمال[٧]. ولا شك أن مسرح الدمى والصور المتحركة يمكن في بعض الأحيان الحاقهما بهما.

لقد عرف مجنون ليلى طريقة المداواة بالمثل هذه فكان يبث لواعجه الشعر:

فما أشرف الأيفاع الا صبابة ولا أُنشد الأشعار الا تداويا

ولكن هيهات للشعر أن يشفيه مما هو فيه. قصته قصة المحبين الذين يحبون الحب صدقاً وعهداً ووفاء. هنا يأتي ذكر العالم الكاتب الشاعر الألماني غوتي (Goethe) من كبار الدولة البروسية. وهو من سن العشرين إلى الخامسة والسبعين لم ينصرف عن قضايا الحب. كان يعرف كيف ينهي مغامراته بلباقة وتوفيق دون أن تؤدي إلى نتائج وخيمة تقع تبعتها عليه. كانت تلك المغامرات من جميع الأنواع. أحب مرة عاملة بسيطة وعاش معها ثم اضطر

---

(٦) احتدام فردي (Psychodrame) واحتدام جمعي (Sociodrame).

(٧) انظر: عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع.

إلى تزوجها اعترافاً منه بفضلها إذ أنقذته من خصام وقع بينه وبين جنديين كادا يطلقان النار عليه. كان غالباً بعد أن يقطع علائقه الغرامية يؤلف قصيدة أو يكتب رواية فيسكّن عاطفته وينسى الماضي. ومن مغامراته أنه صاحب حين كان طالباً «لوتي» خطيبة صديقه «كستنر». ثم أحس أنه يحبها حباً شديداً. وهو يريد أن يضع حداً لهذا الحب فيسافر فجأة. يحاول النسيان والسلوان فيلهو ويتسلى ولكنه لا يفلح ويبقى سادراً بعض الوقت حتى تقع حادثتان تنهيان حيرته. وذلك أن موظفاً دبلوماسياً ينتحر من حبّ مخفق ثم يطلب اليه صاحب الثوّى الذي كان يسكن فيه أن يغادر بيته. وعندئذ تجلى له موضوع رواية فرتر رأساً فكتبها دفعة واحدة. وبعد ذلك وجد نفسه قد شفي من حبه.

قال لراهب انكليزي: «تحكمون على كتاب أساءت فهمه عقول ضعيفة فخلص العالم من بقية رؤوس بليدة لا قيمة لها ولا تستطيع أن تعمل شيئاً خيراً من اطفاء ما بقي من ذبالتها الضعيفة. لقد حسبتني بذلك خدمت الانسانية واستحققت شكرها».

وقال أيضاً لكاتب: «إن النتائج لا تهمني. إذا كان ثمة مجانين تضرّ بهم قراءة كتاب فرتر فلليدين وللفم».

بيد أن ثمة شعراء وكتاباً مفتونين بأنفسهم تملكهم حب الذات، فهم فيما ينظمون أو يكتبون إنما يتحدثون عن أنفسهم إما تقوية لما يشعرون ودعماً لما يحسّون، وإما إعجاباً بنزواتهم كما أعجب نرجس (Narcisse) بنفسه على الشكل الذي تتحدث عنه الأسطورة اليونانية.

يقول أبو نواس:

ألا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمر ... ولا تسقني سراً إذا أمكن الجهر
فبح باسم من تهوى ودعني من الكنى ... فلا خير في اللذات من دونها ستر

كأن هذا الفاسق الضال كان قبل توبته يريد أن يوكّد لذّته في الشّراب، بالقول وبالشعر وبالاعلان.

أما النرجسية فهي صفة من صفات عمر بن أبي ربيعة الذي يدّعي أنه وُكّل بالجمال يتبعه ولكنه كان مفتوناً بصباه يشبّب بنفسه حين يشبب بالغواني:

بينما ينعتنني أبصرنني ... دون قيد الميل يعدو بيَ الأغرّ
قالت الكبرى: أما تعرفنه ... قالت الوسطى: بلى، هذا عُمَر
قالت الصغرى وقد تيمتها: ... قد عرفناه وهل، يخفى القمر؟

لقد تداول طائفة من المفكرين والشعراء تلك الأسطورة أسطورة نرجس. هل نذكر هنا بول فاليري (Paul Valéry) حين نوّه في قصيدة له أن الانسان لا يحب شيئاً غير ذاته:

«إنما أنا نرجس الحبيب مشغوف بماهيتي وحدها.
كل ما عداها لديّ دون قلبه حجاب

كل ما عداها ان هو الا غياب
أحب. . . أحب. . ومن ذا الذي يمكنه أن يحب شيئاً غير ذاته».

أو أن الفيلسوف الفرنسي لويس لافيل في كتابه الصغير الممتع ضلال نرجس، يشير إلى أن الفتى اليافع لما رأى صورته في صفحة الماء وعشقها أراد أن يعانقها فكلما اقترب ولامس الماء اضطربت الصفحة واضطربت صورته معها وهذا يدل على أنه لا معنى ولا امكان لمحبة الانسان نفسه. وفي الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي تحليل بارع لحب الانسان نفسه وحبه غيره.

الكاتب الفرنسي القديم «مونتيني» (Montaigne) لا يتحدث في كتابه بحوث إلّا عن ذاته. يقول فيه: «أنا ذاتي التي أصورها. أنا نفسي مادة كتابي. . . لا أجرؤ فقط في الكلام على نفسي وإنما أتكلم على نفسي ليس غير. أضلّ حين أكتب شيئاً غير ذلك».

في تاريخ الفكر العربي كتب وفصول من السير الذاتية. نذكر منها المنقذ من الضلال للغزالي، ونذكر منها التعريف برحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً لابن خلدون نفسه، كما نذكر ما دبجته يراعة ابن سينا عن نشأته ودراسته وأتمه تلميذه الجوزجاني. وكل هذه السير صادقة ودقيقة ومتوازنة توازن أصحابها.

ولكنّا هنا ننوه بمذكرات كان لكتابتها أثر بليغ في نفس مؤلفها وهي ما كتبه جان جاك روسو في كتابيه أحلام متنزه منفرد واعترافاتي نعرض منها ما تتبعه شارل لالو تتبعاً فيه شيء كثير من النقد والسخرية.

يقول في كتابه أحلام متنزه: «استأنف تتمة الفحص الصادق والدقيق الذي دعوته سابقاً اعترافاتي وأقصر أيامي الأواخر على دراستي لنفسي وعلى ابتدائي اعداد محاسبتي لنفسي وهي التي لن أتأخر في تقديمها» المرحلة الأولى، في هذه الاعترافات هي الصدق يقول روسو: «ينبغي ألا يبقى شيء من نفسي غامضاً او خفياً للملأ الذي أحاول أن أبدو له تماماً فيتعقبني في ضلالات قلبي كلها». ثم يقول: «أوَدُّ لو أستطيع بشكل ما أن أجعلني شفافاً في عيني القارىء». ثم يقول: «تلك ضلالات صباي وخطاياه سردت قصتها سرداً أميناً يرضى عنه قلبي».

المرحلة الثانية هي أن روسو بعدئذ ينظر إلى ماضيه فيرتفع به إلى جوّ سامٍ. كل شيء فعله روسو جيّد وجميل ولو كان في حد ذاته سيئاً وقبيحاً. لا يصدر عن الطيب الا الطيب. من المعلوم أنه كان في صباه متروك العنان على الغارب، لم يُعنَ به أبوه ولا سهر على تربيته. ضيّع جزءاً طويلاً من طفولته سدى وهو الذي يذكر ذلك. فهل يأسف على الزمن الضائع. هيهات! بل يتمدح ويفتخر. نقرأ فيما كتب: «قلت وأعيد وربما أعيد أيضاً مرة جديدة أمراً ازداد كل يوم يقيناً به، وهو أنّه إن كان فتى تلقى تربية سليمة ومعقولة فهو أنا».

ولقد عاش مدة مع خادمة هي تيريز وكان عيشه معها في خصام. كانت أمية تكاد تعرف القراءة ولا تحسن الكتابة ولا تستطيع تمييز الأيام بعضها من بعض ولا معرفة الساعة. رُزق منها خمسة أولاد. واضطر إلى ترك هؤلاء الخمسة فجعلهم في ملجأ لعدم استطاعة أمهم

العناية بهم. ومع ذلك حين يستشيره أمير ورتنبرغ في صفات مربية لبنته ينصح له أن تكون المربية جاهلة. ويمكننا أن نحزر من وراء هذه المربية الجاهلة النموذج الذي يشير إليه، ونزداد يقيناً حين نقرأ قوله: «أنها إذا كانت لا تجيد القراءة فخير ذلك لأنها تتعلم مع تلميذتها».

روسو نسيج وحده لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد. يقول: «اعرف قلبي وأعرف الناس. لست كأحد من هؤلاء الذين رأيتهم بل أجرؤ على الظن أني لست كأحد من جميع الخلائق».

يتذكر بعد أكثر من خمسين سنة قصة تافهة وهي قصة مشط الآنسة «لامبرسي» إذ كانت تنشف أمشاطها في الشمس على صفيحة. فهو يوردها ويتبرأ أمام الانسانية من التهمة التي اتهمها. يقول: «لقد مر الآن على تلك الحادثة نحو خمسين سنة ولست أخشى اليوم أن يقع عليّ القصاص فوراً بسببها. فأنا أعلن أمام السماء أني بريء منها وأني لم أكسر ولا مسست المشط، وأني لم أقترب من الصفيحة، بل لم أفكر في ذلك».

ولكنّه إلى جانب تبرئه وتنصّله يقر بخطايا: أنه يختلس أشياء بسيطة تافهة وترّهات وسفاسف ولكنه لا يسرق مالاً إلا في النادر. يقول: «كنت اذن ألصّ وما زلت حتى اليوم. ولكني إنما ألصّ سفاسف بسيطة تستهويني أوثر أخذها بدلاً من التماسها من أصحابها. ولكني ما أذكر في حياتي كلها صغيراً أو كبيراً أنّي سرقت ولو دانقاً من أحد ماعدا مرة واحدة قبل نحو من خمس عشرة سنة سرقت فيها سبعة فرنكات وعشرة فلوس».

شارل لالو الذي يتقفّى فقرات روسو هذه يدفعه حس النكتة إلى التعليق على ذلك بأن التمييز بين الأشياء والدراهم عند السرقة من شأن الخدم لا من شأن الموظفين الكبار ولا من شأن الوزراء.

يورد لالو أيضاً اعتراف روسو بسرقته شريطاً فضياً اتهم به الخادمة «ماريون»، ثم أبت نفسه بعد ذلك بأربعين سنة في كتاب **الاعترافات** إلا أن يقرّ بذلك ولكنه ادعى الرغبة في تقديمها إلى الخادمة نفسها.

المرحلة الثالثة هي العفو والغفران. يبحث روسو بعد مجموعة الاعترافات عن حكم. فيقول: «لقد وعدت بالاعتراف، لا بتبرير نفسي. عليّ أن أكون صادقاً. وعلى القارىء أن يكون منصفاً. لن أطلب إليه أكثر من ذلك».

ولكن حذار أيها القارىء أن تصيبك المسبة! ان روسو يشتم الحكم إن حَكَمَ عليه. يقول: «لقد قلت الصدق. ومن ظن أني رجل سوء فهو حقيق بالخنق» على القارىء إذاً اما العفو وإما الموت! ذلك أن روسو لا يفوقه أحد بين الكائنات. فهو يقول: «أيها الكائن السرمدي! اجمع حولي الجماهير الغفيرة من أشباهي ثم ليجرؤ أحد منهم فيقول: كنت خيراً من ذلك الرجل».

شارل لالو الذي اعتمدنا آراءه وتصنيفه للعقد النفسية الفنية التي تربط الأثر الفني بصاحب الأثر، إنما أخذنا الأمثلة الأجنبية عنه وهو قد أخذ لفظ العقد من ميدان التحليل النفساني كما ذكرنا آنفاً.

وثمة مفكر مشهور بالتحليل النفساني هو كارل غستاف يونغ (Carl Gustave Yung)

حاول أن يوضح تفاوت صور الأثر الفني عن صور حياة المؤلف وذلك باعتبار تصنيفه أنماط الناس صنفين: المنبسط والمنطوي. والمرء قد يكون من صنف ولاشعوره من صنف آخر. وقد تتلامح الصور من عميق لا شعوره فتختلف هذه الصور عن الصور الشعورية في نفسه. وحسبنا هنا أن نشير إلى هذه البحوث المفيدة ولا مجال لعرضها بالتفصيل.

لكن التحليل النفساني يغدو أعمق نفوذاً إذا تلمّس غور الأثر الفني وتبيّن قاعه واكتنه تركيبه وألمّ بعناصره. ولا بد من ذكر بعض الأمثلة.

ذكر الفيلسوف الفرنسي غاستون بشلار (Gaston Bachelard) في كتابه الماء والأحلام خلاصة بحث مدام بونابرت حين أبانت ابانة واضحة أن الصورة الرئيسية التي تسيطر على شاعرية إدغار بو (E. Poe) إنما هي صورة الوالدة في سياق الموت. جميع النساء اللائي أحبهن بو أصنافاً من الحب انتزعهن الموت منه انتزاعاً. هيلين وفرنسيس وفرجينيا يجدّدن ألمه الأول ويوقدن ايقاداً جديداً نارَ أساه القديم. لقد طبع ذلك الألم بطابعه العميق نفس ذلك اليتيم الفقير الصغير. فالموت يبدو من خلال اشعار بو أمراً إنسانياً مألوفاً. فهو ما يفتأ يصف الحياة بالموت. حتى المناظر الطبيعية إنما يجددها الخيال الأساسي الذي تتلامح له فيه والدته وهي في نزع الموت. إليزابيت والدته، هيلين صديقته، فرانسيس والدته بالتبني، فرجينيا زوجته، كل منهن تموت في سريرها بالسل. ولذلك نجد في شعره كل صفاء يدخل فيه الكدر، وكل ضياء ينساب إليه الظلام، كما يلحق البطء والكدر والثقل الماء النابع الحيّ المتوثب. والأشجار في الغاب كأن وظيفتها انشاء ظلال سود: فهي أبداً تعين الليل في اضفاء الظلام الأسود على الكون. كل شجرة تعطي في اليوم ظلاً كما تسقط أوراقها في السنة. يقول بو: «كنت أتوهم أن الظلال كلما هبطت الشمس أسفل فأسفل كانت تنفصل آسفة من جذوع الأشجار التي كوّنتها فيمتصها ماء الجدول، على حين تتكوّن ظلال أخرى من الأشجار في كل لحظة لتأخذ محال اخوتها السابقة الميّتة». تبدو هذه الظلال إذاً حيّة ما دامت متصلة بالأشجار. ولكنها لا تلبث أن تتركها فتموت أو لا تلبث أن تموت فتتركها وهي تغوص في الماء لتدفن فيه كأنما تدفن منه في موت أشدّ سواداً من الموت نفسه.

إن إعطاء الشجرة كل يوم ظلاً يشير في هذا الاعتبار إلى فكرة الموت المسيطرة التي اعتادها المؤلف وألفها. فالموت يبدو تاريخاً طويلاً مؤلماً مبرحاً، وليس قصة لحظة محتومة منقضية. إنه نوع من الهزال أو الضنى الدائم الكئيب. والمؤلف الحالم تجاه الجدول يفكر في الكائنات التي تعيد إلى البارىء وجودها شيئاً فشيئاً بعد أن استنفدت ببطء مادتها فانتهت إلى الموت. فهي كهذه الأشجار التي تقدّم ظلالها الواحد تلو الآخر. والماء يشرب الظلال فيصبح أكثر سواداً بسبب هذه الفريسة التي يبتلعها (جزيرة الجنيّات).

صور العقل الباطن أو اللاشعور تبدو أقوى وأكثر سيطرة واستحواذاً عليه في قصصه. ولا غرو في ذلك لأن مجال القصة أرحب من مجال القصيدة.

لإدغار بو قصة تدعى مغامرات أرتور غوردن «بيم». وهي قصة سياحات وحوادث

غرق مشحونة بتفاصيل عن حياة الملاحين ومكتظة بأفكـار وملاحـظات تدّعي العلم والمعـرفة وهي بجملتها ان اعتبرت من هذه الناحية الواعية أفضت بالقـارىء إلى الملل والبرم. ولكنهـا إذا اعتبرت من ناحية اللاشعور تَبْرُزُ قيمتها حقاً وتغدو في طليعة روايات بو Poe. إنها ليست قصة حوادث واقعية، ولكنها قصة مغامرات لا شعوريـة. هي تجري في غـور النفس وتقع في غياهب العقل الباطن. تبدو كأنها حلم ليلي كامل. فهي بهذا الاعتبار من أهم كتب بـو. هنا مثـال قويّ وواضـح على أهميـة التوجيـه الفلسفي في ابراز قيمـة الأثر الأدبي. فلولا التحليـل النفساني لصور هذه القصة لما كان لها أيّ مكانـة. ولا يجوز للنقـد الأدبي أن يعتمد دائـماً على الحدس العفوي ولا عـلى الملاحـظة الغريـزية والا رجعت الآثـارَ الشعريـة والأدبية إلى تجـربة معادة مكرورة بسيطة مغلقة لا حظّ فيها للإبـداع. والنقد بـذلك ينسى وظيفـة الأدب والشعر الحقيقيـة التي هي اعطاء الكـون وجهاً جـديداً. وهـذا الكون كله لا وجـود له من النـاحيـة الشعرية إلّا في طريق الخيال المتجدد المبدع.

انظروا الى هذه الصفحة الغريبـة العجيبة التي تصف مـاء يعجز أيّ سـائح في الأرض وأيّ جغرافي عن أن يكشفا منطقة وجوده على وجه الكرة الأرضية. إن الجزيرة التي فيها هـذا المـاء تقع عـلى خط عرض ٢٠′ ٨٣° وخط طـول ٥′ ٤٣°. ذلك المـاء شراب جميع السكـان المتوحشين في الجزيرة. تقول القصة: «بسبب خاصية هذا الماء رفضنا أن نتذوقـه ظانـين أنه فـاسد. ولم يمض وقت طويل حتى فهمنـا أن جميع جـداول الماء في الأرخبيـل من ذلك النـوع. لا أعرف كيف أعـطي فكرة واضحة عن طبيعة هذا السائل. ولن يتاح لي ذلك إلّا باستعـمال كثير من الكلمات. فمـع أن الماء يسيـل بسرعة على جميع المنحـدرات كما يسيـل الماء الاعتيـادي فليس له ظـاهرة الصفـاء التي للماء المعتاد إلّا عنـدما يتكسّر في الشلالات. وعلى الرغم من ذلك ينبغي أن أقول هو صاف كأي ماء كلسيّ موجود. ولكن الفرق ليس قـائماً إلّا في الظاهر.

للنـظرة الأولى وخاصـة حين يكـون الانحدار ضئيـلاً يشبه ذلـك الماء في القـوام محلولاً كثيفاً من الصمـغ العربي في الماء الاعتيادي. وهذا أقل صفاته الغريبـة أهمية. وليس عـديم اللون، ولا له لـون واحد متجـانس. وهو إذا جرى قدّم للعين جميع صور الأرجوان كلمعان بعض أنواع الحرير المتبدّل وتـوهج ألـوانه وانعكـاساتهـا. وإذا متحنا هذا الماء وملأنا به بركة وتركناه يستقرّ ويهدأ لجّه، لمحنا أن كتلة السـائل متـألفة من عـدد من الأوردة الواضحة. كل وريد ذو لون خاص. ولا تمتزج هذه الأوردة بعضها ببعض. وتماسك الذّرات التي تؤلف الوريد تام من أجل هذا الوريد، ناقص من أجل الوريد الآخر. ولو حاولنا أن نُمِرّ نصلاً بين أجـزاء الماء لـوجدنـا الماء يعـود ويلتئم فوراً وراء النصـل. وعند نـزع النصل تنسـد آثار مـروره في الحال. ولكن إذا فصـل النصـل بـين وريدين فإن الفصل يتمّ ولا تتلافاه على الفور قوة التماسك. إن ظواهر هذا الماء كـانت الحلقة الأولى من سلسلة العجائب البادية التي كان ينبغي أن تحفّ بنا هناك مع الزمان»

لقد ذكرت مدام بونابرت هذا النص وأضافت ببسـاطة انـه ليس من الصعب علينا أن نجـد من وراء هذا المـاء صورة الـدم، ولفظ الوريـد قـد ورد فعـلاً، وان هـذه الأرض التي تختلف عن جميع الأراضي المعروفة والتي كل شيء فيها غريب مريب غير متعـارف، ليست في الحقيقة إلّا أقرب الأشياء من الناس. تلك الأرض هي ذلك الجسم الذي غذانا بدمه قبل أن يغذينا بلبانه. ذلك الجسم الذي حملنا تسعة أشهر. ان بو أراد أن يتخيل ماءً غريبَ الصفات والخواص فإذا به يفضي لا شعورياً إلى وصف الدم. ولا يـرتابُ مُـطالع كتب بـو في أن نفث

الدم الذي أدى أول الأمر إلى موت أمه ثم إلى موت بقية النساء اللائي حمل لهن المودة والمحبة، قد وسم بميسم عميق طول حياة الشاعر عقله الباطن. لقد كتب بو نفسه في الرواية نفسها: «لفظ الدم هو اللفظ الأعلى، هو ملك الألفاظ المشبع بالسر أبداً وبالألم والهلع. كم بدا لي عندئذ مضاعف المعنى ثلاث مرات! وكيف كان هذا المقطع الدم (Blood)» حين ينفصل عن سلسلة الكلمات السابقة التي تنعته وتميزه يسقط ثقيلاً وبارداً في أقصى أغوار نفسي بين غياهب السجن الذي كنت فيه».

أبو العلاء المعري من بيت عربي أصيل فهو تنوخي ومن بيت علم وفضل. يقول ياقوت: «كان في آبائه وأعمامه ومن تقدمه من أهله وتأخر عنه من ولد أبيه ونسله فضل وقضاة وشعراء. له أخوان أحدهما محمد أبو المجد والثاني عبد الواحد أبو الهيثم وكلاهما شاعر. أما أبوه فهو قاض بالمعرة وهو عالم وهو شاعر.

في الرابعة من عمره اصابه الجدري فذهب ببصره. فحدب عليه أبوه وهو أول معلّم له. كان براً به وشفيقاً عليه لصغره ومحنته. ومع ذلك فالدنيا دار بلاء، ولم ينعم هذا الولد الذكي الحساس بأبيه إذ مات أبوه والصبي في الرابعة عشرة من عمره فأحس الفتى كأن الدنيا مادت تحت قدميه حين فقد أباه وعماده ومعلمه. ولم يكن شيء يخفف برحاءه سوى الشعر فنظم قصيدة إذ ذاك يرثي أباه بها تنمّ على ملكة شعرية وعلى معرفة واسعة ومبكرة باللغة وبيانها كما تنمّ على فجيعة الولد الذي سيحمل الحزن فيه طول حياته حتى يلقاه في الآخرة:

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن ... فلا جادني الا عبوس من الدجن
فليت فمي إذ شام سنّي تبسمي ... فم الطعنة النجلاء تدمي بلا سن
أبي حكمت فيه الليالي ولم تزل ... رماح المنايا قادرات على الطعن
مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى ... وسهد المنى والجيب والذيل والردن

فيا قبر واه من ترابك لينا ... عليه وآه من جنادلك الخشن
لأطبقت أطباق المحارة فاحتفظ ... بلؤلؤة المجد الحقيقة بالخزن
فهل أنت إن ناديت رمسك سامع ... نداء ابنك المفجوع بل عبدك القِنّ
سأبكي إذا غنّى ابن ورقاء بهجة ... وإن كان ما يعنيه ضد الذي أعني
ونادبة في مسمعي كل قينة ... تغرّد بالّلحن البريء من اللحن
واحمل فيك الحزن حياً فإن أمت ... وألقك لم أسلك طريقاً إلى الحزن»

ثم شبّ الفتى وسافر يطوف حلب وانطاكية واللاذقية وطرابلس ليطّلع على مكتباتها وليتصل بعلمائها وشيوخها. ثم هاهو ذا يقصد بغداد ويقيم بها سنة وسبعة أشهر يحضر فيها مجالس المفكرين والعلماء واللغويين والأدباء. وهو في غربته يشعر بحنين خفي يشدّه إلى المعرة حيث الكنز الثاني كنز المحبة، قلب أمه العجوز. وفي أصيل يوم ربْعِيّ جلس في بهو المكتبة التي أنشأها نصر سابور بن أردشير وزير الملك بهاء الدولة بن عضد الدولة وكانت تضم نحو اثني عشر ألف مجلد، فترامى إلى سمعه ترجيع ورقاء تسجع على فنن مزهر، فزاد ذلك شجوه، وكأنما شعر بهاتف يهتف به للرجوع إلى موطنه. فقال قصيدته المعروفة بين الأدباء منها:

وغنّت لنا في دار سابور قينة ... من الورق مطراب الاصائل ميهال
رأت زهراً غضاً فهاجت بزهر ... مشاتيه احشاء للفن وأوصال
فقلت تغني كيف شئت فإنما ... غناؤك عندي يا حمامة إعوال

وهي تدلّ على شجو مكظوم. فالورقاء ميهال أي آهلة مستوطنة وهو يكابد الغربة. وهي ترجّع فرحة ولكن ترجيعها في سمعه يبدو إعوالاً. وفي هذه القصيدة يأسى على الزمن الذي أمضاه بعيداً عن بلده:

فيا وطني ان فاتني بك سابق — من الدهر فلينعم بساكنك البال

ولكن هيهات للساكن المقيم أن ينعم باله: فقد مرضت أمه وأرسلت إليه تستدعيه فخفّ إلى الرجوع، غير أنها تُتوفّى قبل أن يصل. توفيت وهو في الخامسة والثلاثين من عمره. ووفاة الأم من أصعب الأرزاء فكيف في نفس الفتى الضرير العازب الحساس. نكأ الموت جرحه القديم فاستشفّ عمق بلاء الحياة الدنيا. ولذلك يوطّن نفسه على كظم نزعاتها وعلى لزوم بيته. يا له رهين المحبسين بل رهين السجون الثلاثة:

أراني في الثلاثة من سجوني — فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي — وكون النفس في السجن الخبيث

وتبلغ به رهافة حسّه وعمق ألمه أن يتحامى كل أذى يصيب به كائناً ما كان ويتحامى أيضاً أن يَطْعَمَ طعاماً من أصل حيواني. ولا شيء عنده ذو خطر في هذه الحياة الدنيا، التي يدعوها «أم دفر».

لقد عمّر أبو العلاء ولكنه ما زال يشعر بألم الجرح الأول، وفاة والده، الذي نكأه الجرح الثاني وفاة والدته. فهو في اللزوميات على أواخر حياته يقول قطعة شعرية على وزن تلك التي قالها في صباه إذ يرثي بها والده يخاطب الدنيا فيها، وكأنه يتحدّى رغباتها في اتصال الذرية والنسل. فهي لن تؤذي له نسلاً كما آذته وجارت عليه في أبيه وفي بصره وفي نفسه:

فإن تحكمي بالجور فيّ وفي أبي — فلن تحكميه في بناتي ولا في ابني
وأوقدت لي نار الظلام فلم أجد — سناك بطرفي بل سناك في ضبني

تلك العقد النفسية الفنية الخمس وأمثالها من هيمان الشعراء والفنانين في لجاج وأودية شتى كما يوضح التحليل النفساني والبحث الموضوعي، لا تكون منفصلة بل هي على الغالب مختلطة متشابكة وبمقادير مختلفة. وقد أشار إليها القرآن الكريم بألطف اشارة وأنعم عبارة ولكنه مع الاشارة نبّه على لزوم السبيل الأقوم والطريق الأسلم: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم ترَ أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون مالا يفعلون. إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون﴾[8]. ذلك أن الشعراء والفنانين كغيرهم من البشر واقعة عليهم المسؤولية. ﴿وَقِفُوهُمْ إنّهم مسؤولون﴾[9]. بل تقع عليهم المسؤولية أكثر منها على غيرهم. فينبغي بما وهب لهم من مواهب فنية أن ينتصروا على الظلم. أو ليست الفنون كلها حاصلة عن حاستي السمع والبصر العقليتين الفنيتين يمدهما من ورائهما

---

(٨) القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآيات ٢٢٤ ـ ٢٢٧.
(٩) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ٢٤.

القلب والفكر؟! ﴿... إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كانَ عنه مسئولاً﴾[١٠].

لقد أدرك الخلفاء الراشدون بثاقب بصيرتهم ونور عقيدتهم هدف الشعر إذ ذاك. فلم يحفلوا منه إلاّ بما يخدم المجتمع الجديد ويوطّد دعائمه، وصدفوا عن كل انحراف أو ضلال فيه. ولعل الطرفة الآتية تظهر ما نقصده:

«استعمل عمر (بن الخطاب) النعمان بن عدي بن نضلة على ميسان، فبلغه عنه الشعر الذي قاله وهو:

ومن مبلغ الحسناء أن خليلها ... بميسان يسقى من زجاج وحنتم
إذا شئت غنتني دهاقين قرية ... وصناجة تجذو على كل منسم
فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقني ... ولا تسقني بالأصغر المتثلم
لعل أمير المؤمنين يسوؤه ... تنادمنا بالجوسق المتهدم

فكتب إليه:

﴿بسم الله الرحمن الرحيم. حم. تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم. غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول، لا إله إلا هو إليه المصير﴾[١١]. أما بعد، فقد بلغني قولك: لعل أمير المؤمنين يسوؤه... البيت. وأيم الله أنه ليسوؤني. فأقدم فقد عزلتك. فلما قدم عليه، قال: يا أمير المؤمنين! والله ما شربتها قط، وإنما هو شعر طفح على لساني، وإني لشاعر. فقال عمر: أظن ذاك، ولكن لا تعمل لي على عمل أبداً».

إن الشاعر قد دافع عن نفسه أمام عمر بكونه شاعراً، وللشاعر متسع في القول، فهو قد يقول ما لا يفعل، ولا يلزم من وصفه أمراً أو تغنّيه به وقوع هذا الأمر. وعمر يعلم ذلك حق العلم وإلا لأقام عليه الحد، ولكنه كان يرى في الشعر على حد تعبيرنا اليوم «الالتزام» الايجابي ولا سيما بالنسبة إلى والٍ مسؤول ينتهج مثاله وتحتذى شمائله. كان عمر يرى لزوم اقتران الجمال والخير معاً والصدوف عن الفضول وعما لا خير فيه ولا نفع. كان متحمساً لأعباء المجتمع الجديد، متشوفاً إلى آفاقه ومراميه البعيدة.

لا أكون قلت كل الذي أريد إن وقفت عند هذا الحد من تحليل العلاقات بين الشاعر وشعره، بين ذي الفن وفنّه، إذ لا بدّ أن أختم هذا البحث بالتطور الكبير الذي طرأ على النظرة الاجتماعية إلى الفن وإلى صاحب الفن، وهو تطور يذكّر بموقف عمر بن الخطاب ذاك وبوجوب فهم الشاعر أو الفنان لرسالته. ذلك أن الفن غدا بأنواعه المتعددة سلاحاً في يد صاحبه وفي يد المجتمع. إن الإنسانية كلها في تطور عميق. وعلى الفن وذويه أن يعوا هذا التطور وأن يساعدوا في مضمار النضال القومي والانساني للتحرر الراقي ومقاومة الاستغلال ومناوأة الاجتياح وأن يهيئوا ولادة انسانية جديدة مثلى يكون الانسان فيها حرّاً وأخاً للإنسان وذلك في سبيل التقدم الصحيح والتعاون السليم وبناء الدنيا بناء جديداً كريماً يليق بمزايا القلب والفكر الانسانيين.

---

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٣٦.
(١١) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآيات ١ ـ ٣.

إن الفن بسعة تاريخه وتنوع اتجاهاته وكثرة تجاربه وبعد مراميه كالخضمّ الغامض الأعماق، المنفسح الأرجاء والآفاق، الممتد بالجهد والالهام بين الأرض والسماء. وكم في عباب هذا الخضم من لآلىء ثمينة وتجارب واعظة وأمانيّ مستشرفة.

ألا إن ماضي الفن يحكم حاضره ويوجه مستقبله. والخلاصة أن الفن إذا شبهناه بالنور نريد أن يكون كشعاع الليزر أداة تقوى على تدمير الفساد وذريعة صالحة لشفاء العلل ووسيلة طريفة الى الابتكار والتقدم.

الفن كالنور إن تشرق مباهجه ... على النفوس غدت أيامها رغدا
وأمتع النور ما جلّت أشعته ... سجف الظلام وزاد العالمين هدى
الفن كالليزر الوقّاد عنصره ... فيه الشفاء وفيه للفساد ردى
لولا الجمال ولولا الفن ما خشعت ... شمس الغروب ولا رف الصباح ندى
ولا سبت مقلة حوراء فاتنة ... قلبا ولا شاق نجم في الدجى أحدا
الفنّ والعلم والأخلاق موكبها ... أسّ الحضارة للإنسان مذ وجدا

القِسْمُ الثَاني

فَلسَفَة العِلم وَعلِم الفلسَفَة

الفصل الخامس

الفلسفة والفكر العلمي

د. سالم يفوت(*)

١ ـ الفلسفة واحتواء العلم

للتحولات العلمية دور كبير في دفع التفكير الفلسفي وتحريكه تحريكاً يتّجه به إلى محاولة مراجعة أسسه كتفكير وإعادة تنظيم نفسه، وهذا ما يسمح باعتبار الفلسفة صدى للعلم واستجابة، جزئية لا كلية، للفكر العلمي؛ فكل تحول أو نشأة يعرضهما هذا الأخير، تكون لهما آثار على الفكر الفلسفي المعاصر لهما. فبتأثير من تحولات العلم في فترة ما، يريد الفكر الفلسفي إعادة النظر في أسسه بإدخال نتائج العلم واحتوائها من طرف بنية المذهب الفلسفي. بل تصبح قضايا العلم هي نفسها القضايا التي تثيرها الفلسفة؛ لكنّها إثارة لا يكون الهدف منها البحث فيها بحثاً علمياً، بل معالجتها من منظور النسق الفلسفي. ويعني هذا أن النسق الفلسفي يميل دائماً الى ابتلاع نتائج العلم وإلباسها معاني جديدة يحددها النسق لتتحول هذه النتائج إلى حجج على صحته.

إن الفلسفة، في جانب منها، صدى للأفكار العلمية المعاصرة لها، من حيث إن إعادة تنظيم التفكير الفلسفي طوال تاريخ الفلسفة، تمت باستلهام من إعادة التنظيم التي عرفها الفكر العلمي نفسه. ويعني هذا أن الفلسفة لا تقوم إلا باتصالها بالعلم، ومن خلال ذلك الاتصال نفسه، وهو ما يفترض أسبقية العلم. أي أن الوضع الفكري الذي تنشأ فيه الفلسفة، يتطلب، من بين ما يتطلب، وجود علم، أي نظرية كاملة أو نسقاً استنباطياً من المفاهيم المجردة. فالفلسفة في نشأتها كما في تجددها وتنوعها، تفترض العلم، ولا وجود لها إلا بوجوده. دون أن يكون ارتباطها العضوي بالعلم الرابط الوحيد المحدد لخصوصيتها أو البعد المهيمن والمتحكم باستمرار، فهو لا يفعل فعله إلا في ارتباط بألوان أخرى من الممارسات

(*) جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

النظرية والعملية. ويكمن الفرق بين الموقف العقلاني المعاصر الذي نستلهم منه، وبين الموقف الوضعي الجديد في أن هذا الأخير يهمل هذا البعد الثاني ولا ينظر الى علاقة العلم بالفلسفة إلّا على أنها علاقة مباشرة لا تفترض وسيطاً ثالثاً يعكس جماع تواطآتها (أي الفلسفة) مع الايديولوجيا العملية السائدة. فثمة آليات استيعاب أو احتواء، تمارسها الفلسفة على العلم، تُدخل نتائجه في بنيتها وتعمل على احتوائها لتصير دلالات ودلائل على صحتها هي كفلسفة. ثمة إرادة هيمنة دائمة تمارسها الفلسفة على العلم، من حيث ان خطابها ينشد الكلية والانغلاق.

وخلافاً للطرح الوضعي الذي يعتبر تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم تاريخين منفصلين ينموان في استقلال عن بعضهما وبمنأى عن كل تبادل تأثير وارتباط، يلزم النظر الى فلسفة ما في ارتباط بعلم عصرها، من حيث انها استجابة له، تحتوي نتائجه لتحولها الى عناصر مكونة للنسق الفلسفي. إن هذا الأخير يستجيب، كما يقول «ج. ت. دزانتي» في كتابه الفلسفة الصامتة[1] للعلم المعاصر له، استجابة مغلقة محدودة بتوجهاته ومقاصده.

ليست الفلسفة وحدها التي تتلقى تأثير العلم المعاصر لها، بل العلماء بدورهم، في محاولتهم فهم ممارستهم العلمية والتفلسف فيها يلجأون الى الفلسفة، سواء تلك التي يعاصرونها أم الفلسفات القديمة، وذلك بطرح أفكار عامة حول العلم وطبيعة المعرفة العلمية وأساس الاستقراء وأصل الأفكار الرياضية. ويبحثون في تاريخ الفلسفة عن الأفكار التي قد تشابه ما يقولون به، هم، فيعتبرونها فلسفة توافق العلم؛ وحتى إن لم يفعلوا ذلك، يطرحون أفكاراً تلتقي وبعض الأفكار الموجودة في الفلسفة، وبذا يتحولون الى فلاسفة دون وعي منهم.

لن نهتم هنا، بهذا الجانب المتعلق بتبني العلماء لـ «فلسفة تلقائية»، وسوف نكتفي بالجانب الأول فقط، والمتمثل في تحول العلوم داخل الانساق الفلسفية الى تابع من توابع الفلسفة، رغم أن هذه الأخيرة صدى لها. فالفلسفة عبر عصورها تعبير عن مستوى علمي معين، مستوى وصلة العلم في كل مرحلة، باعتبارها تحاول إعادة نفسها وتجديدها بتأثير مما جدّ في العلم، وذلك باحتواء نتائجه دون أن تتجاوز ثوابتها هي كفلسفة، من هنا يمكن الحديث عن لا تاريخية الفلسفة لأن تاريخها هو تاريخ الإعادة وليس التجاوز والانفتاح كما هو الشأن في العلم.

من ثوابت تاريخ الفلسفة، محاولة احتواء العلوم داخل الأنساق الفلسفية بصيغ مختلفة. وهي عملية تنتهي دوماً، لا الى الانتصار للعلم، بل الى تزكية الفلسفة وتكريسها كمعرفة وحيدة جديرة بأن تكون هي المعرفة على الاطلاق، وترشيح الفيلسوف «عالِماً» وحيداً جديراً بأن يكون هو العالم، هو الإطلاق الضامن للحقيقة والمؤتمن عليها. وتلك هي

---

(١) Jean Toussaint Desanti, *La Philosophie silencieuse* (Paris: Seuil, 1975).

استراتيجية الهيمنة التي بمقتضاها تفرغ الفلسفة العلم من مضمونه الحقيقي محرّفة إياه في الوقت نفسه عن مساره ليتحول الى شهادة على صحة النسق. ويترتب عن تلك العملية استبدال العلم الحقيقي، علم العلماء، بعلم مثالي، علم أعيد إنتاجه من طرف النسق وأعيد تمثله وتصوره، أسماه ج. بشلار (G. Bachelard) في كتاب **تكوين الفكر العلمي**، حلم الفلاسفة، والذي لا ينشأ الا في غمرة ذلك الوعي المغلوط الذي تكونه الفلسفة لنسقها كإدراك للكل وكخطاب مؤسِّس ومشرِّع.

ولا ينبغي أن نغفل ههنا أن إرادة الهيمنة على العلم، ليست إرادة صرفة أو خالصة، بل هي إرادة تعكس حضور عاملين آخرين يفعلان فعلهما في النسق الفلسفي، الى جانب العامل العلمي. فالفلسفة ليست صدى للعلم والأفكار العلمية المعاصرة لها فحسب، بل هي الى جانب ذلك، صدى لنفسها ولقضاياها و «لتاريخها»، كما أنها صدى للواقع وللظرف الاجتماعي وللحظة التاريخية التي يعيش في كنفها الفيلسوف. لذا فإن الاحتواء والاستيعاب يتمان في ظلّ، بل وبإملاء من، ظروف تاريخية اجتماعية معينة، تعكس اختيارات ما، أصبحت تفرض نفسها على السياسة، مما يجعلها إرادة سياسية تتزّيا بزي الفكر والمعرفة وتتخذ شكل تعبير فلسفي ؛ لنقل، كما يحلو لميشال فوكو (M. Foucault)، انها ارادة معرفية توجهها سلطة. فلا يمكننا، على سبيل المثال، أن نفصل الرغبة الكانطية في تجديد الفلسفة على أسس علمية، عن ألمانيا القرن الثامن عشر، ألمانيا التي مزقها الانقسام الى ولايات وتركها عاجزة عن تحقيق الوحدة القومية والثورة البرجوازية التي عرفتها أوروبا؛ لذا كان مفكروها يحققون في الحلم، في الفلسفة، ما كانوا عاجزين عن تحقيقه في الواقع: يقيمون الصلح بين الماضي والمستقبل في مستوى الفلسفة. والتأرجح الذي نلاحظه لدى كانط (Kant) بين العلم الحديث والأنطولوجيا التقليدية، كان في الحقيقة تأرجحاً بين المعايير القديمة والعلاقات القديمة التي ما زالت تحكم المجتمع الألماني الموزع الى ولايات اقطاعية، وبين المعايير الجديدة، معايير العلم والعقل والتقدم التي أفرزها عصر الأنوار، والتي تحققت في فرنسا، في صورة ثورة برجوازية، فرنسا التي أصبحت تشكل في أعين مثقفي ألمانيا، المستقبل الحاضر، أو الحلم - الواقع المنجز بعيداً.

فما يحفز الفلسفة باستمرار على استيعاب العلم واحتوائه، بل وتأسيسه، انطلاقاً من اختيار فلسفي جاهز واستغلاله فلسفياً لإبراز الصلاحية المطلقة للنسق الفلسفي، فيتحول العلم الى خطاب في حاجة الى خطاب ثان يفكك رموزه ويبرز قيمه، وتصير قواعد تفكيك رموز الخطاب العلمي، قواعد يبحث عنها الفيلسوف في الفلسفة وفي قناعاته الفلسفية، ليس هو الفلسفة ذاتها، بل ما يشرطها تاريخياً.

غير أنه إذا كان يتعذر على مؤرخ الفلسفة أن يدرس فكر أفلاطون، مثلاً، ما لم يستحضر عاملين أساسيين هما: القضايا الفلسفية المثارة من الفلاسفة السابقين على سقراط لا سيما مع «هيرقليط» و «بارمنيد»، والتي ستلعب لا محالة دوراً بارزاً في تشكيل الفكر الأفلاطوني وتحديد وجهته، ثم التقلبات السياسية التي كانت أثينا مسرحاً لها بعد ظهور

«بركليس» والحكم الديمقراطي، فإنه من المتعذر عليه، بالأوْلى، أن يفهم الفلسفة الأفلاطونية خارج العلم الذي كانت صدى له، أي الرياضيات الفيثاغورية. وليس الغرض هنا مجرد التلميح الى ما تطفح به المحاورات الأفلاطونية من معارف رياضية خصوصاً في محاورة مينون التي يستدرج فيها، على لسان سقراط، العبد مينون الى حقائق رياضية عالية؛ وفي محاورة «طيماوس» حيث يثير مشكل العلاقة بين المتوالية الهندسية والمتوالية العددية. بل الاشارة كذلك الى الدور الذي لعبته الرياضيات في بناء النسق الأفلاطوني وتشكيله. فهو يؤسسها تأسيساً، وذلك بالبحث لها عن مكانة انطولوجية داخل الهرم المعرفي حينما يجعل منها معرفة يقينية غير ظنية، معتبراً اياها بالتالي مدخلاً للفلسفة بل زماماً لها وشرطاً لإمكانها، بما هي ممارسة نظرية تعتمد التجريد أساساً؛ والذي هو تجريد لا يمكن البحث له عن أصول في الحسّ. ليست المفاهيم العلمية مجردة من الحسي ومستمدة منه، بل مصدرها العقل. لذا كانت الرياضيات تقوم من الممارسة الفلسفية مقام وسيلة الانتاج النظري، حيث إنه لا تفلسف الا بالتجريد ولا تجريد الا بالرياضيات. وإذا كان قصد الفيلسوف هو العزوف عن الحسيات المباشرة، فإن الرياضيات وحدها هي الكفيلة بأن تعلّم النفس تأمُّل المجردات، تأمل الوجود، مطلق الوجود، وان تخرجهامن دائرة الصيرورة، وتُكرهها على استخدام العقل المحض لإدراك الحقيقة في ذاتها. الرياضيات تنمي في النفس الميل نحو الحقائق وتنمي الحس الفلسفي، لكنها ليست في مقام الفلسفة نفسه، وحقائقها ليست من مستوى حقائق الجدل نفسه، فحقائق الجدل مطلقة مباشرة، أما حقائق الرياضيات فمشروطة، باعتبار أن البرهان الرياضي ينطلق من مقدمات تشرط النتائج المترتبة عليها. لذا كانت حقائق الرياضيات أدنى منزلة في الهرم المعرفي من حقائق الفلسفة كما يفهمها أفلاطون. هذا، مع العلم أن أفلاطون استلهم أسلوب الكتابة الفلسفية من البرهان الرياضي، فاتباع أسلوب المحاورة القائم على التوليد، هو أساساً محاولة لتدجين البرهان الرياضي تدجيناً فلسفياً. بل إن الرياضيات الاغريقية، في شكلها الفيثاغوري المهيمن، لم تقف عند تحديد الفلسفة الأفلاطونية في مقصدها وأسلوبها، وإنما حددت كذلك موقفها الانطولوجي والابستمولوجي؛ اذ ما يسمى عادة بالواقعية الافلاطونية، هو صدى للواقعية الرياضية الفيثاغورية التي تعاملت مع الأعداد تعاملها مع كائنات قائمة بذاتها.

هكذا نلاحظ أن الفلسفة الأفلاطونية حاولت من جهة أولى اضفاء الشرعية العلمية على اختيار فلسفي جاهز، ومن جهة ثانية تأسيس العلم الرياضي نفسه تأسيساً فلسفياً، انطلاقاً من الاختيار الفلسفي الجاهز نفسه، أي استغلاله فلسفياً لإبراز الصلاحية المطلقة للنسق الفلسفي.

وهذا أمر ينطبق على كل الفلسفات التقليدية في تعاملها مع العلم: ديكارت وهندسة اقليدس وفيزياء غاليليو؛ كانط وهندسة اقليدس وميكانيكا نيوتن، برغسون والبيولوجيا، هوسرل والرياضيات. . . . وهكذا دواليك. جميع هؤلاء يقرأون في العلم ما يبحثون عنه فيه، ويعثرون فيه على ما يريدون العثور عليه فيه؛ يقرأونه لحاجة في نفس الفلسفة. ولعلّ

هذا ما جعل الفلسفة قراءة آثمة للعلم، لا تتحلى بالانفتاح والتاريخية اللذين يتحلى بهما هو، ولا تستخلص ما ينبغي استخلاصه منه من دروس، صحيح أنها تعيد النظر في أسسها ومبادئها باستلهام منه وتحت وطأة ميلاده أو نشأته أو تجدده، لكنها تفعل كل ذلك بغية تكريس تلك المبادىء تكريساً قوامه الاسترزاق من العلم والارتزاق به. لعل هذا كذلك ما يجعلها لا تغادر ثوابتها كفلسفة، ولا تتحول عن تلك المبادىء، بل تستعيدها استعادات تطلب المدد في كل حين من العلم.

لا غرو اذاً، أن تبوء كل المحاولات التي تمت من داخل الفلسفة من أجل تطويرها أو تجديدها بالفشل، باعتبارها ظلت تكرّس المفاهيم المركزية نفسها التي تسند الميتافيزيقا وتسمح بإمكانها. وهذا ما جعل الفلسفة تشكل إرثاً طويلاً رمم على مر السنين دون أن يتعرض لعملية تقويض فعلية؛ إرث لا يبرح مكانه رغم ما قد يبدو لنا من تجديدات رافقت ذلك الترميم. وهذا يعني أن اللحظات الرئيسية التي عرفتها الفلسفة طوال تاريخها لم تكن لحظات منفصلة، بل لحظات متصلة تنشأ على تربة معرفية واحدة، وتستعيد المفاهيم الأساسية ذاتها في الأفق نفسه. من هذا المنظور، لا مسافة حقيقية تفصل ديكارت عن سابقيه، ولا ديكارت عن هيغل، ولا هذا الأخير عن سارتر، شريطة أن نقرأ تاريخ الفلسفة، لا من حيث هو مذاهب متناقضة أو متعارضة أو مواقف متضاربة، بل من حيث هو تاريخ ظل رغم ما عرفه من تطور، سجين إشكالية واحدة، وحبيس أسلوب محدد في الطرح والنظر يستند الى مفاهيم مركزية تحركه وتؤسس أرضيته. وهي مفاهيم لم تفتأ تتعرض للانتقاد والمراجعة، من داخل الفلسفة، منذ أن ظهرت، دون أن يؤدي ذلك الى التقويض الفعلي لها؛ اذ بقي انتقادها ومراجعتها يستعيدانها ويكرّسانها بأساليب مختلفة، تعكس استجابة الفلسفة لعصرها وللعلم المعاصر لها انطلاقاً من الثوابت والمحددات نفسها. إن كل الانتقادات والتنقيحات التي عرفتها الفلسفة، والتي وجهت اليها من داخل الفلسفة، لم تكن الا محاولات، تستلهم العلم وتستجيب للعصر، لتغيير مدلول تلك المفاهيم، وليس لخلخلتها وتقويضها ولمغادرة التربة التي تنشأ عليها والخروج من فلكها. إن التعديلات والتقويمات التي تعرّضت لها الفلسفة، طوال تاريخها، على يد الفلاسفة أنفسهم، لم تلحق بها تغيرات جوهرية ولم تدفعها نحو تجاوز الاشكالية نفسها المحركة لها، بل عملت مجرد تنويع الحمولة الفلسفية لمفاهيمها مدعمة بذلك الاشكالية الفلسفية تدعيماً مختلفاً هو ما يعرف بالمذاهب والنزعات الفلسفية.

لنتابع «هيدغر» في كتابه دروب موصدة[٢] ونقول: تشكل اللحظة الديكارتية في تاريخ الفلسفة، اللحظة الأوج، لأن الحقيقة تغيبت فيها وتحددت كموضوع للتمثل، كيقين للتمثل. مع ديكارت ابتدأ اكتمال الميتافيزيقا الغربية، وصارت الفكرة أو المعرفة موضوع تمثل: أي وضع الشيء أمام الذات وانطلاقاً من الذات. وبهذا خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا الذاتية، بحيث يكون الوجود بمقتضاها وجوداً

(٢) Martin Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1986).

يعطى لذات وتصبح الذاتية أساس الوجود. إنها فلسفة التمثيل، أو ابستمية العصر الكلاسيكي التي حللها «فوكو» في الكلمات والأشياء، والتي بمقتضاها لا يمثل ديكارت وهيغل لحظتين منفصلتين في تاريخ الفلسفة الغربية، بل لحظتين متصلتين تنشآن على تربة معرفية واحدة هي فلسفة (الكوجيطو)[٣] أو فلسفة الوعي أو فلسفة الحضور أو ميتافيزيقا الهوية والتطابق. إنها فلسفة أو ميتافيزيقا تعتبر الذات أو الأنا أو الكوجيطو مالك الحقيقة ومحتكرها الوحيد. تنظر إلى المعنى على أنه بنية عميقة، وإلى التفكير على أنه مؤسس اللغة وقوام بنية السطح، وإلى الكتابة كوسيلة تعبير وإفصاح عن مكنون ذاتي وكأداة لتبليغ المعاني وتمثيلها مهمشة بذلك ما أسماه «رولان بارط» (R. Barthes) مادية الدليل الذي ليس بالنسبة إليها سوى مظهر للمدلول ومناسبة لحضور المعنى واستحضاره. وهذا ما يجعل القراءة فعلاً سحرياً بسيطاً يلغي المادة ليتمكن من روح النص ويسمع صوته وينفذ الى أغواره، أي قراءة محورها الذات والمباشرة والهوية والاستمرار. يتجلى هذا المفهوم للكتابة ولعلاقة اللغة بالتفكير فيما سمي، فيما بعد، باللسانيات الديكارتية خصوصاً مع «شومسكي» الذي استلهم روح الديكارتية في بناء موقفه.

ولم يستطع الاتجاه الى التاريخ، من طرف «هيغل»، تخليص الفلسفة من حبال الوعي والحضور والذات والحقيقة والتطابق والهوية، لأن التاريخ عنده يظل تراكماً أو امتلاء متواصلاً. إن تاريخ الفلسفة عنده تقدّمٌ في بناء الحقيقة المطلقة، التناقض والتضاد فيه لا يتحولان الى اختلاف، بل الى تعارض لا يلبث أن يجد تركيبه وتأليفه فيما بعد، أي يتحولان الى لحظة من لحظات الهُوية. وبذلك لا نخرج من فلسفة الهوية والذاتية. يقول «دريدا» (Derrida) في هوامش الفلسفة: «التجاوز الهيغلي يتم بحذافيره داخل الخطاب، داخل النسق أو في العمل المولد للمعاني؛ الاختلاف فيه، اختلاف في خدمة الحضور، وعمل بناء تاريخ المعنى»[٤].

مع هيغل، لا نخرج من فلسفة الذاتية والهوية؛ لا تفصله مسافة كبرى عن ديكارت، ولا يقف على تربة مغايرة لتلك التي ينشأ فيها (الكوجيطو). ذلك أن تقويض الهوية، لا يعني مجرد نقد (الكوجيطو)؛ فهذا الأخير ما فتئ يتعرض للنقد منذ أن ظهر؛ كما لا يعني توسيع مفهوم الذات والزيادة في حمولته والحديث بالتالي عن الأشياء كأشياء يقصدها الوعي أو عن الجسم أو الغير أو التاريخ. فكل الفلسفات المضادة لفلسفة (الكوجيطو) ابتداء من «كانط» و«فخته» و«هيغل» و«هوسرل» و«سارتر»... ليست الا محاولات لتغيير مفهوم الذات ضمن الاشكالية نفسها، اشكالية التمثيل؛ وسعت حمولة (الكوجيطو) الميتافيزيقية ودعمت الموقف الديكارتي الأساس. لم تغادر الميتافيزيقا لأن مغادرتها تتطلب لا اخراج الذات الى الغير والتاريخ والعالم بل إخراج المعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثيل والمثول والوضوح، وهو أمر لم يكن ليتم من داخل الفلسفة، بل من خارجها، من أطرافها وهوامشها، أو مما كانت تعدّه

---

(٣) الأنا المفتكر، الفاكر (Cogito).

(٤) Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972).

هـوامشها: أي العلوم. فقـد صارت هـذه الأخيرة هي التي تمنح للفلسفة منـاسبات وفـرصاً لتجديد نفسها، وذلك بتقويض المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا وخلخلتها.

٢ ـ الفلسفة وهوامشها

لم يكن من الممكن تجاوز الميتافيزيقا الا مع التحول المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعـاصر، وهو تحـول يدخـل في سياق أعم، سيـاق ثورة معـرفية أسـاسية، بـدأت بوادرها في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، وتتمثل في الثـورة اللسانيـة مع ف. دو سوسير (F. de Saussure) والثورة الابستمولوجية مع «بشـلار» والتيار الـوضعي الجـديـد، والثـورة التحليليـة النفسيـة مـع «فـرويـد» و«لاكـان» والثـورة البنيـويـة مـع «ليفي ـ شتروس»، والثورة التاريخية مع مدرسة الحوليات في فرنسا و«فوكو». ناهيك عما رافق ظهور الفيزياء المعاصرة والرياضيات المعاصرة من خلخلة لمفهوم البداهة العقلية.

في كـل هذه الميـادين، تم فصل المعنى عن الـوعي، كما تم التـأكيد عـلى أن المعـاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنتالية، وإنما تتولد في اللغة ومنـظومات القـرابة ومختلف المنظومات الرمزية أو النظرية، كما تم إثبات أن الذات ليست فاعلاً، بل حصيلة مفاعيل.

ولعل من شأن هذا أن يوضح لنا أن التقويض الفعلي لفلسفة الكوجيطو، لم يتم داخل الفلسفة وإنما على هامشها في الدراسـات اللسانيـة والسميولـوجية والنفسيـة والانثروبـولوجيـة والتاريخية والابستمولوجية. والفلسفة المعاصرة لم يكن بإمكانها أن تحيا داخـل الفلسفة، وإنما على هامشها.

ففي السميولوجيـا ألغيت الذات واستغني عنهـا بإحـلال النص محل المؤلف والحـركات الأدبية، بل بدأ الحديث عن موت المؤلف، واستعيض عنه بـالكتابـة كعبارة أو تعبـير، كلعبة دلائـل، كخطاب يخضـع في مجموعـه لشبكة من القـواعـد والإكـراهـات والضغـوط؛ لكنهـا إكراهات وضغوط لا توجـد خارج اللغـة، في الذات، في تلك المنـطقة الغـابرة التي لا قـدرة للكلمات على كشف أسرارها، بل في اللغة نفسها التي لا يمكن لدراستها قط أن تكون دراسة لما وراءها. إن السميولوجيا ليست تأويلاً، بل هي تصور أكثر مما تنقب، تستمع بـالدليـل كما لو كان يكفي ذاته بذاته، دونما إحالة الى ذات أو وعي أو قصد.

إنه الاتجاه الذي اتخذته السيميوطيقا مع «شارلز ساندرز بيرس» (Ch. S. Peirce) وهو اتجاه سيتعمق مع الزمن، مع فلاسفة ولسانيين أمثال فتغنشتين في فلسفته الثانية حيث سيبلور لسـانيات لا ديكـارتية تسـير في عكس الاتجاه الـذي ستسير فيـه لسـانيـات «ن. شـومسكي» (N.Chomsky) فيما بعد: سيثـور على مفهـوم الذات والمعنى والحقيقـة والوعي والفكـر، كما سينتقد الثنائيات التي أقامتها الفلسفة، ومعها اللسانيات، مبرزاً أنها ثنائيات تكرس ميتافيزيقا الـوعي وفلسفة الكـوجيطو، كثنـائيـة الفكـر واللغـة والمعنى واللفظ. وسيتعمق هـذا الاتجـاه الـلاديكـارتي في اللسـانيـات خصـوصاً مـع «مـدرسـة أكسفـورد» وأخص بـالـذكـر منهم

«ج. ل. اوستن» (J. L. Austin) في كتابه الشهير كيف تعمل الأشياء بالكلمات How to do «things with words»[٥] حيث التأكيد على أن المعنى ليس وليد الذات أو الوعي، بل وليد أوضاع سلوكية.

نزع تقدم العلوم الاجتماعية والاثنوغرافية خصوصاً، وعلم النفس التكويني، البساط من تحت أقدام فلسفة الكوجيطو، وذلك بالتأكيد على أن العقل ليس قائمة متحجرة من المبادىء والتصورات تم اعطاؤها من قبل، وبصفة نهائية كاملة، بل هو ظاهرة كباقي الظواهر الأخرى، يصيبه ما يصيبها من تبدل وتحول. فقد أبرزت الأبحاث الأنثروبولوجية بما لا يدع مجالاً للشك، لا سيما مع «ليفي - شتروس»، تنوّع العقل تبعاً للحضارات، مزيلة التعارض الذي خلقته المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش[٦] الذي قد يعكس مرحلة متأخرة وبدائية من التطور الحضاري والعقلي. وبهذا تم نزع صفة الشمول التي حاولت المعرفة الغربية أن تضفيها على نفسها حينما تحدثت عن «عقل» كلي واحد، و«منطق» كلي واحد، هو المنطق الأرسطي، ليفسح المجال لمستويات وألوان أخرى من العقل، كانت الميتافيزيقا والانثروبولوجيا الاستعمارية المركزة على الغرب قد أخرجتاها من مجال اللعبة واعتبرتاها هامشية.

أكد «فرويد» والتحليل النفسي أن الوعي عرض من الأعراض، وأنه مكان مفعولات المعاني. كما أوضح «لاكان» أن الذات ليست «ذاتية» الا في مجال معين من بنيتها، وهو المجال الذي يكون فيه للذات صورة عن نفسها، أي مجال الأنا. وأن مجموع المستويات التي تحدد الذات تتجاوز حدود هذا المجال. فالذات ليست هي الانسان ولا الفرد. إنها ليست نقطة منفردة وإنما بنية معقدة. إنها حامل مفعولات اللاشعور وهي ليست الا معبراً وقنطرة، وحاملاً للغة وللتفاعل بين المستوى الرمزي والواقعي والخيالي.

ليس من سمات الوعي الحضور، بل إنه يغيب، يكبت. وربما كان المكبوت غير الحاضر أهم من الواعي المكتوب الحاضر، باعتباره يمارس ضغطاً على وعينا ويحدده متخذاً تجليات تكتم حقيقته ولا تبوح بها، أي أن الحضور لا يحضر. والكتابة نفسها، في منظور التحليل النفسي، لا تعكس نيّة الكاتب، ولا تنطوي عليها، بل تنطوي على ما لم يفكر فيه.

نزعت الرياضيات المعاصرة صفة البداهة عن عديد من المبادىء التي كانت تقدم حجة على وجود «عقل كلي وواحد»، كما خلخلت مفهوم البداهة نفسه، ذلك أن «الأزمة» التي مرت بها نظرية المجموعات، تلك النظرية التي كان يعتقد أنها أكبر انتصار حققه الفكر الرياضي في تاريخه، أفسحت المجال لظهور ما اعتبر «نقائض» و«مفارقات»؛ من بينها تلك القائلة بأن «المجموعات الجزئية لمجموع ما، أكثر عدداً من عناصر هذا المجموع» وأن «بعض

---

(٥) انظر ترجمته الى الفرنسية: John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire* (Paris: Seuil, 1970).

(٦) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

وقد نقل الى العربية تحت عنوان: الفكر البرّي، ترجمة نظير جاهل (بيروت: دار مجد، ١٩٨٥).

المجموعات أكثر عدداً من كل المجموعات» (= الجزء أكبر من الكل) وأحياناً أن (الجزء = الكل). وهي نقائض ومفارقات ترتب عنها ما عرف بـ «أزمة الأسس»، وهي تسمية لا تخلو، كما يرى «ل. فتغنشتين» (L. Wittgenstein)، من شوائب الميتافيزيقا باعتبار أن الفلاسفة والرياضيين راحوا يبحثون، من هول الصدمة، للرياضيات عن ركائز وقواعد ثابتة تعصمها من الأعاصير خوفاً من أن تعصف بها؛ ذلك أن الأساس يعني القاعدة الثابتة الراسخة التي يشيد عليها جهاز من «الحقائق»؛ يعني العثور على الأصل والسند والمبرر، دون أن يستخلصوا العبرة الفلسفية مما اعتبروه «أزمة»: ان الدرس الفلسفي الأساس هو ان تطور المعرفة العلمية يسير في اتجاه معاكس للفلسفة التقليدية، فإذا كانت هذه الأخيرة قد حاولت البحث باستمرار عن مفاهيم ومبادىء ثابتة نهائية، فإنّ العلم أكد أن لا مفهوم ثابتاً ونهائياً؛ بل الكل قابل للمراجعة والخلخلة.

وهو ما تأكد أكثر مع الفيزياء المعاصرة. فقد هاجمت النسبية المفاهيم والأفكار الأولية البسيطة كفكرة «التآني»، مثلما نزعت صفة الامتياز عن الزمان والمكان المطلقين؛ وهو ما كرسته الفيزياء الكوانطية من خلال إدانتها لفكرة الحدس الأول القائمة على فكرة الحضور والمباشرة، مدشنة بذلك «ابستمولوجيا لا ديكارتية» كما يقول «بشلار»، قوامها أن ليس في العلم المعاصر ظواهر وأحداث بسيطة وبديهية؛ كل ظاهرة هي نسيج علاقات؛ جانب التجربة الذاتية الانطباعية لا يلعب دوراً في إدراكها أو الوقوف عليها. وهنا يكمن الفرق الجوهري بين الابستمولوجيا الديكارتية والابستمولوجيا اللاديكارتية. في الأولى، ثمة انحياز لجانب التجربة الذاتية وانبهار بالنور الآني للكوجيطو وثقة في استمرار الأنا كمصدر للحقائق. أما في الثانية، فثمة إزاحة لذلك الجانب وتأكيد على أن العلم هو حركة انشاء الموضوعية. فواقعيته، واقعية لا مباشرة، سيما وأنه ينزع العلمية عن الحدوس الحسية الأولى ويعتبرها عديمة الجدوى في المعرفة العلمية. هذا الاحساس بأن النظام الرابط للمقولات لا يعكس بالضرورة النظام الرابط للوقائع والأشياء، تبلور منذ ما يقارب القرن، مع المؤلفات الاقتصادية لماركس، أو ما يدعى مؤلفات الاختمار والنضج حيث تم التأكيد على ضرورة التمييز بين «موضوع الواقع» و«موضوع المعرفة» تمييزاً بات يشكل الموضوع المحوري للعقلانية المعاصرة وحجر الزاوية في بنائها النظري.

هكذا نلاحظ أن الخروج من الفلسفة، أو بعبارة أدق، تجاوزها لم يتم بالبقاء فيها مثلما لم يتم بتنقيحها وترميمها، بل بمقابلتها، كما يقول «ميشال فوكو»، بنوع من «الحماقة المدهشة والمفرحة»، حماقة الهوامش. لم يكن باستطاعة الفلسفة أن تتجدد حقيقة وتحيا داخل الفلسفة، بل على هامشها، في هوامشها، لكنها فلسفة كفلسفة الفلاسفة؛ فلسفة يبدعها العلم، تبدعها الهوامش خارج كل نسقيّة، وهي فلسفة لا نسقية، لا تعرض نفسها الا بالنفي، من خلال تقويض ما ليست؛ لا تظهر الا في فعاليتها وفي معارضتها، محولة الفلسفة الى استراتيجية تواكب العلم في روحه الجديدة الوثابة ونبرز قيمة الابستمولوجية، وبموازاة ذلك تقوض الميتافيزيقا وتخلخل مفاهيمها القاعدية.

٣ ـ الفلسفة العربية المعاصرة والدرس الفلسفي الغربي المعاصر

هل كان لهذا التحول المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعاصر، وهو تحول يدخل، كما سبق القول، في سياق أعم، سياق ثورة معرفية أساسية، بدأت بوادرها في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، صدى في الفلسفة العربية المعاصرة؟ هل استوعبت هذه الأخيرة الدرس الفلسفي الغربي المعاصر وتمثلته؟

لعل الاجابة على سؤال معضل كهذا، تتطلب الاحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر والممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، وذلك شيء لا يتسع له المجال هنا. لذا سأكتفي ببعض النماذج المعدودة والمعبرة، في الوقت نفسه، لتكون شواهد على غياب تلك الاستجابة في الأغلب الأعم. فما زال الفكر الفلسفي العربي حبيس مقولات لا تجد مكانها الطبيعي الا في السياق الوضعي، وداخل الفلسفة التقليدية التي تعطي معنى لمفهوم الحقيقة والخطأ، ولمسألة المعنى والحقيقة، والموضوعية والنقد، والذات والتاريخ.

لنبدأ بمفهوم يستقطب هذه المفاهيم جميعاً ويرتبط بها ارتباطاً متيناً. إنه مفهوم الايديولوجيا.

فجل الأدبيات المكتوبة بالعربية تنطلق من أن الايديولوجيا وعي زائف، أي أنه يعكس مرحلة عدم القدرة على الملاحظة الكافية للحكم على الظاهرة حكماً مطابقاً للواقع. وهو وعي ينتج من التكوين الطبقي للمجتمع الذي يؤدي الى ستر التناقضات الطبقية. ودور العلم هو كشف التشويه الايديولوجي وتوفير السلاح النظري للقضاء عليه بالقضاء على المجتمع الطبقي، وبالتالي القضاء على التناقضات التي تؤدي الى ظهور الايديولوجيا، وبذلك تكون نهاية الايديولوجيا؛ نهاية الأوهام. فكأنما الايديولوجيا وهم يقابل الواقعي، وباطل يقابل الحق.

وهذا التقابل الضدي هو الذي يفسر لنا اطراد طرح مسألة الموضوعية في العلوم الانسانية أو التحيز في العلوم الاجتماعية. وهي مسألة استنفدت كل الطاقات واستغرقت كل البحوث. وغالبية الدراسات المتعلقة بالعلوم الإنسانية أو الايديولوجيا، تميل الى اختزال هذه الأخيرة اختزالاً يهدف الى ردها الى أصول يتم العثور عليها في الواقع النفسي أو الاجتماعي التاريخي، وبالتالي الى اعتبارها عرضاً يشوّش على المعرفة العلمية الحقة سيرها العادي ويعكر صفو الحقيقة. ويكفي للتأكد من ذلك تصفح ما كتب عن الموضوع. فغالبية البحوث والورقات المقدمة لندوة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية المنعقدة عام ١٩٨٢ بالقاهرة حول «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»(٧)، تجنح نحو التأكيد على ضرورة التمييز بين ما هو علمي وما هو ايديولوجي تمييزاً تطغى عليه النفحة الوضعية،

---

(٧) نشرت اعمال هذه الندوة في كتاب جماعي يحمل عنوان: اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤).

ينطلق سلفاً من أن العلم معطى جاهز كامل يحضر كلياً، وأن الايديولوجيا معطى جاهز لا تتخلل العلم باعتبارها «مضادة له» وظاهرة عارضة أو طارئة لا يمكنها أن تكون الا عائقاً أمام العلمية وفي سبيل الفهم الصحيح للأشياء، لا لدى العلماء فحسب، بل لدى عامة الناس. وفي هذا المضمار يُقرأ ألتوسير، وتقرأ مؤلفات ماركس الأخيرة، أي مؤلفات الاختمار والنضج، قراءة وضعية، كما يقرأ موقف ألتوسير قراءة وضعية كذلك، مفادها أن العلم نقيض الايديولوجيا وأن القطيعة أو الانقطاع، لا يعني شيئاً سوى ذلك. هذا مع العلم أن ألتوسير كان قد نبه في أحد كتبه المتأخرة. وهو عناصر للنقد الذاتي[8] وحذّر من مغبة فهم رأيه فهماً وضعياً مثلما حدث له هو نفسه؛ إذ العلم حينما يقطع مع ماضيه الايديولوجي، أو قبل العلمي، فإنه لا يقطع مع الايديولوجيا، على الاطلاق، بل هو لا يفتأ يفرز أوهاماً ايديولوجية معتقداً أنها العلم نفسه، وأنها حقائق علمية لا غبار عليها؛ لكن سرعان ما يتضح فيما بعد أنها عوائق ايديولوجية، تخطيها هو القطيعة عينها، وهكذا تتكرر العملية بين لحظة وأخرى من لحظات العلم.

لا يشذ عن هذا الانزلاق نحو الوضعية، مفكر كبير كالأستاذ عبدالله العروي في كتابه الشهير مفهوم الايديولوجيا الذي ينطلق فيه من «أن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومىء اليها، وبتأويل ذلك الايماء نكشف عن الحقيقة المستورة»[9]. ويعني هذا، من بين ما يعنيه، وفي سياق الكتاب، أن الايديولوجيا، علامات طفيلية خبيثة، تحجب الواقع، وتستر الحقيقة، وأن الماركسية هي التي ستكشف التشويه الايديولوجي وستكشف الواقع والحقيقة. والماركسية تؤول عند الأستاذ العروي، الى «علم العلوم أو مجموع شروط العلمية»[10] «ليس دورها كسب معلومات جديدة، بل وضع سياج ضد اللامعقول وضد القفز في ميدان الأساطير والاعتراف بالقصور والعجز»[11]. يفهم الأستاذ العروي الأساطير هنا على أنها مضادات العلم، أي ما يحجب الحقيقة من خارجها، وكأن الحقيقة حاضرة ماثلة للعيان لولا تشويش ما ليست هي، عليها. وبذلك لم يحد الأستاذ العروي عن الفهم الكلاسيكي للحقيقة. وهو ما منعه من أن يستخلص الدرس الأساسي من مؤلفات ماركس، لا سيما المتأخرة التي تعكس لنا ماركس كمفكك ومقوّض ومخلخل لبعض المفاهيم الأساسية التي كانت تقوم عليها نظرية المعرفة التقليدية. إن العروي ما فتىء ينظر الى «الستر» الذي تتعرض له الحقيقة، أو الحجب الذي يصيبها، على أنه نتاج وهم أو خطأ أو انخداع، معطياً للمسألة دلالات وأبعاداً ذاتية. وبذلك لم يخرج عن الأفق الذي اختطته نظرية المعرفة التقليدية. فالمعروف أن هذه النظرية تنبني على فلسفة الكوجيطو أي على فلسفة تفترض أن وراء المعرفة ذاتاً واعية تتحكم في فعل المعرفة: «وحتى إن هي تحدثت عن الوهم واللاشعور، فهي تقيمها على علم النفس لا على علم الاجتماع».

(8) Louis Althusser, *Elements d'auto-critique* (Paris: Hachette, 1974).

(9) عبدالله العروي، مفهوم الايديولوجيا (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٤٢ - ٤٣.

(10) المصدر نفسه، ص ٢١.

(11) المصدر نفسه، ص ١١.

إن الأستاذ العروي لم يتساءل عما قد يعنيه الحديث عن لا شعور ماركس؟ هل هو لا شعور ذات ناظرة أم هو لا شعور البنية الاجتماعية؟ انه لم يحاول أن يخلّص فعل المعرفة من المفهوم الأفلاطوني للرؤية والنظرة. لذا لم يعرض لنصوص ألتوسير حول القراءة حيث يحاول هذا الأخير أن يحدد اللاشعور عند ماركس «كتباعد بين الواقع وبين نفسه، تباعد من صميم البنية وحيث يكون الناظر والقارىء أولاً هو البنية ذاتها بحيث تقدم نفسها للدارس مقروءة مؤولة»[١٢].

ولعل ما يبّرر هذا الانزلاق في إشكالية نظرية المعرفة التقليدية، وغض الطرف عن الاستثارة النقدية التي تولدها فينا قراءة نصوص ماركس، وعن الحس النقدي تجاه الفلسفة التقليدية الذي نستشعره في أثناء الاحتكاك بها، هو أنه كان يبحث في «ماركس» وينشد فيه ضامناً للتاريخانية، أي لفهم مبسط للماركسية، يحيلها الى «ماركسية موضوعية» لا ماركسية نقدية إشكالية. والأساس بالنسبة إليه هو التاريخانية أينما وجدت، وهذا ما جعله يعامل الماركسية من هذا المنظور، منظور براغماتي لا يولي عناية للقضايا الفلسفية التي تترتب عنها لا سيما وأنه يحيلها الى قضايا تقريرية تتضمن حكمة وعلماً، «وهو موقف هيغل وورثته ومن ضمنهم ماركس»[١٣].

ولا ينبغي أن تأخذنا الدهشة من هذا الموقف الرامي الى جعل ماركس نسخة أخرى عن هيغل؛ فماركس العروي، فيلسوف تاريخاني يعطي السبق المنطقي والفعلي للتاريخ العام على التاريخ المحلي «ويرجع الى التاريخ الكوني ليميّز بين الوعي الصادق، أي الحكم المطابق للواقع، وبين الوعي الزائف أي الايديولوجيا»[١٤]. ومن يأخذ الماركسية بجد «ويتعمق في سوابقها ولواحقها، فإنه يجد نفسه بالضرورة في عشرة هيغل وتلاميذه»[١٥]، فهم جميعاً يقرّون أن حقيقة زمن معين تعتبر مرحلة في تحقيق الحقيقة المطلقة. ثمة إذاً حكمة ومعرفة مطلقة تحجبها الايديولوجيا أو الوعي الزائف، أو الوهمي الذي هو من سماته اللاواقعية. لذا فإن معيار العلمية، يظل، في جميع الأحوال، هو اختزال الوهمي أو اختزال المستوى الرمزي؛ باعتباره وسيطاً معرفياً بين الحياة العامة والنظرية العلمية في ميدان العلوم الانسانية، ويقوم عائقاً ضد الحقيقة، أي الفهم المطابق للواقع. وكأن المسألة مسألة إرادات ونوايا حسنة، ووصايا ووصفات تقدم للعالم من شأنها أن تثير انتباهه الى مواضع ومواطن تخفي الوهمي والرمزي.

إن خطاب المهتمين بالعلوم الانسانية ليعج بمثل هذه الوصايا والأوصاف، اعتقاداً بأن المكانة العلمية لهذه العلوم لا تتأكد إلا من خلال القضاء على الصعوبات التي تحول دون تشبهها بالعلوم الطبيعية، وذلك أمر لا سبيل اليه الا باختزال الوهمي والرمزي، أو على الأقل بالبحث له عن سند وعماد في النفسي والاجتماعي من خلال التضحية بالدّال أو الرمز،

---

(١٢) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٣) العروي، مفهوم الايديولوجيا، ص ١٠٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

فلهذين الأخيرين منطقهما وصرامتهما الخاصان، ولعل العلمية تقتضي لا انكارهما واختزالهما في الاجتماعي أو النفسي، بل تعيين الأبعاد الرمزية لما هو اجتماعي نفسي؛ ولا يخفى أن الدراسات الانسانية (سواء في علم النفس كما هي عند أصحاب التحليل النفسي، أم الأنثروبولوجيا كما هي عند ليفي ـ شتروس وغودولييه . . . .) أصبحت تعلي من شأن الرمزي، فموريس غودولييه، (Godelier) مثلاً، يذهب الى أن الجانب الرمزي يشكل «واقعاً» اجتماعياً لا يقل واقعية عن الفعاليات المادية، فالمستوى الرمزي يعمل، في المجتمعات التقليدية، عمل الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي. بل من الباحثين في ميدان الانسان من يعلي من شأن الرمز الى حد أن يجعله أكثر واقعية من «الواقع». ليفي ـ شتروس يؤكد، على سبيل المثال، بأننا في السوسيولوجيا نكون «غارقين في الرمزية» «فالاجتماعي مثل اللغة، واقع مستقل بذاته والرموز أكثر واقعية مما ترمز إليه، والدال يسبق المدلول ويحدده»، وبالمثل يؤكد لاكان «بأنه لم يعد من الممكن أن نتصور أن مستوى الرمز من صنع الانسان، فهو مكون من مكوناته ومحدد من محدداته، «فالانسان» يتكلم لأن الرمز جعل منه انساناً»[١٦].

لذا فإن الايديولوجية، الرمز، الوهمي . . . ليست مجرد غطاء ينضاف الى «الواقع»، بل هي مكون من مكوناته.

لقد ظن الأستاذ العروي أن الايديولوجيا نقيض للعلم، وأن نقدها لا يتم إلا انطلاقاً منه؛ وفي هذا الصدد، وفي السياق نفسه، حينما تناول بالتحليل أفكار «نيتشه» انتهى الى الحكم عليها بأنها «ايديولوجية مبنية على نقد الايديولوجيات»[١٧]، أساسها فلسفة حيوية تمجّد الجسم على حساب العقل، والطبيعة على حساب الثقافة، فتردّ الإنسان الى طبيعته الحيوانية وتهاجم مكتسبات الحضارة الغربية فتسقط في عدمية مطلقة.

وحكم كهذا نجده منتشراً بكثرة بين عدد كبير من الباحثين المهتمين بالفلسفة. لنأخذ على سبيل المثال كتاب الأستاذ الكبير فؤاد زكريا حول «نيتشه»[١٨]. نجد أن الفكرة المحورية التي يسعى الكتاب الى التأكيد عليها في كل صفحاته هي أن صوت نيتشه «اصبح مجرد صدى خافت، لايلبث أن يتلاشى رنينه في موجات الزمان»[١٩]. ففلسفته تنزع «الى اللامعقول والى الفردية المفرطة. والأمران مرتبطان: ذلك لأن العقل هو أساس اتفاق الناس وتوحيد اتجاهاتهم، وما تستقر عقولنا على فكرة معينة، حتى تقف كلها من الفكرة موقفاً واحداً. أما المشاعر والانفعالات، فهي بطبيعتها فردية، تتباين من شخص الى آخر، وعلى ذلك فهي أساس للتفرق والتميز. وهكذا نجد الفلسفات العقلية تصطبغ على الدوام بصبغة العمومية، بينما تصطبغ الفلسفات اللاعقلية، أعني المبنية على المشاعر في مقابل العقل، بصبغة فردية. وبالمثل، فمن المحال أن نجد فيلسوفاً ينادي بالفردية المطلقة، ويكون ذا اتجاه عقلي، بينما تغلب النزعة

---

(١٦) بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص ٦٥ ـ ٦٦، و
Claude Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1961), vol. 1, p. 62.

(١٧) العروي، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٨) نشر الكتاب أول مرة سنة ١٩٥٦ بالقاهرة، وأعيد طبعه ثانية سنة ١٩٦٦ بالقاهرة، ونشر من جديد بالدار البيضاء سنة ١٩٨٥ دون تعديل أو تنقيح.

(١٩) زكريا، المصدر نفسه، ص ٩.

العقلية على من يضعون للانسانية مثلاً عليا مشتركة. فوقع كلمات نيتشه يبدو اليوم غريباً على آذاننا لأن نغمته الأساسية هي التي تدعو الى اللامعقول، والى الفرد المطلق»[20].

وهي فكرة انخرطت فيها كل المحاولات التأويلية الكلاسيكية لفكر نيتشه والتي هي محاولات يستلهم منها الأستاذ فؤاد زكريا مواقفه من هذا المفكر الغريب ويزكيها بها. والمراجع التي اعتمد عليها تؤكد ذلك، فهي جميعاً تنحو نحو القراءة التي تعتبر أسلوب الشذرات والكتابة المقطعية التي اشتهر بها نيتشه، دليلاً على غياب النسقية والمعقولية وعلامة على اللاعقلانية، واذا كانت منظومته إسناد حكم كهذا، ومنطلقه الضمني هو اتخاذ النسقية والمعقولية علامة على النظام والمنطق والعقل، واعتبار غيابها مظهراً للخروج عن هذه جميعاً، إن لم نقل جنوناً مثلما قيل بخصوص مؤلفاته التي تتسم بسمة الخروج عن المألوف، فإن الآونة الأخيرة عرفت عملية رد اعتبار لنيتشه وأفكاره الفلسفية، لا سيما من طرف أنصار فلسفة الاختلاف، الذين عثروا في جنيالوجيا[21] نيتشه على بديل.

ونقصد بهم كل أولئك الذين ساروا في ركاب «هيدغر» في دراسته الشهيرة حول نيتشه والتي اعتبر فيها هذا الأخير علماً من أعلام الفلسفة الجديدة المنادية بمجاوزة الميتافيزيقا وخلخلة مفاهيمها وتقويض دعائمها وأسسها من خلال محاولته فصل المعنى عن الوعي وإخراج المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وإثبات أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنتالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظوماتها الرمزية.

وهذا الجانب الجديد هو ما يغيب عن قراءة فؤاد زكريا، فهو لا يأبه للتأويلات الجديدة التي أعطيت والتي ما زالت تُقترح حول فلسفة نيتشه بل يسقط في وهم إمكانية العثور على فهم صحيح وشخصي لفلسفة ذلك المفكر، ودون أن نطعن في سلامة مقصد كهذا، نشير مع ذلك إلى أن أهم درس يمكن للمرء أن يستخلصه من احتكاكه بنصوص «نيتشه» هو رفض هذا الأخير للحقيقة وللفهم الصحيح وقوله بالتعدد والاختلاف النابعين من تنوّع المنظور وصراع التأويلات، وإن كل تأويل لا يستقر عند أيّ حدود ثابتة تسمح بتقييده وتلخيصه، وكل عملية حفر داخل النصوص لا تقف عند أي عمق أصلي بقدر ما تحاول رصد العلاقات المتشابكة التي هي منسوجة بشكل منتظم داخل النصوص. فليس هناك كلمات وعلامات أصلية، وإنما هناك تأويلات أو نسيج من التأويلات.

وهذا ما جعل ميشال فوكو، وكذلك درّيدا وجيل دلوز، يذهبون الى أن فلسفة نيتشه صدمت الفلسفات العقلانية الكبرى ودفعت بالفلسفة الى أن تعيد النظر في مفاهيمها وترد الاعتبار لكل تجارب التفكير غير المؤسس الذي اكتشف ديكارت استحالة التفكير فيه،

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(٢١) Généalogie، ترجمه حسن قبيسي تحت عنوان: اصل الاخلاق وفصلها (بيروت: دار مجد، ١٩٨٤)، والأصوب «نسابة الأخلاق».

انطلاقاً من الوهم والفكر الخاطىء والخيالي والحمق كمجالات ممكنة لكل التجارب[٢٢].

والحقيقة أن فلسفة نيتشه لا يمكن ادراكها في أبعادها الحقيقية إلّا بالنظر اليها في اطارها الشمولي وسياقها العام، سياق مجاوزة الميتافيزيقا والثورة عليها، من خلال اخراج الذات عن ذاتها، واخراج المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وهي مجاوزة لوحظت في عدة ثورات معرفية أساسية عاصر نيتشه بعضها وكانت صدى للهاجس نفسه الذي حرّك أفكاره؛ وقد سبقت الاشارة اليها. بل إن نيتشه نفسه، هو حسب فوكو وأصحاب الاختلاف، صاحب ثورة تاريخية تتمثل في فصل المعنى عن الوعي واعتباره لا يصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنتالية، وإنما يتولد عن اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية، إذ ثمة تواطؤ بين هذه جميعاً، والسلطة.

إن ما يمكن أن يُعاب على د. فؤاد زكريا، وعلى كل القراءات الكلاسيكية لنيتشه، أنها لا تتجشّم عناء التساؤل عن مدلول انتشار ظاهرة الكتابة المقطعية في الفلسفة المعاصرة، مع نيتشه وفتغنشتين، متمسكة، إن شعورياً أو لا شعورياً، بالنموذج التقليدي للكتابة الفلسفية، ألا وهو نموذج الكتابة المنسقة المنظمة المعقلنة، فمدلولها هو توسيع إطار المعقول ليشمل الرمزي والخيالي والشعري واللاعقلي ولتجعل اللغة تكلّم نفسها خارج كل قيد نسقي.

ما زال المفكر العربي أو الدارس للفلسفة في الوطن العربي، يبحث عن نيتشه حقيقي دون إعارة اهتمام أو انتباه للتأويلات التي أعطيت لنيتشه أو رصد مختلف معاني النيتشوية. ثمة نيتشات، بالجمع، «نيتشه ـ ياسبرز»، «نيتشه ـ باطاي» (G. Bataille) و«نيتشه ـ دلوز» (G. Deleuse)[٢٣] و«نيتشه ـ هيدغر». صحيح أن «هيدغر إمكانية يفرزها نيتشه، وليس العكس» كما يقول دلوز[٢٤]، إلا أن لهيدغر فضل إبراز نيتشه آخر، والتبشير بفلسفة جديدة. ومع الأسف، يظل هيدغر المعروف لدى القراء العرب والذي يروج له الدارسون العرب، هيدغر الذي روجته الفلسفة الوجودية الفرنسية حيث كان يقرأ قراءة انثروبولوجية داخل فلسفة إنسية النزعة، لا كمفكر للاختلاف. فهو يحشر ضمن الاتجاه الوجودي. يقول زكريا ابراهيم «ومن أشهر ممثلي هذه الحركة (الاتجاه الوجودي) في ألمانيا، مارتن هيدغر. . .»[٢٥]. وقد ترسّخ هذا الجنوح في الثقافة الفلسفية العربية المعاصرة منذ الحرب العالمية الثانية، فكتاب الزمان الوجودي، كان محاولة من طرف الأستاذ الكبير عبدالرحمن بدوي، لتوظيف هيدغر وأفكاره المعروضة في كتاب الوجود والزمان توظيفاً وجودياً، وهو ما يتأكد بقوة في المؤلفات التي أصدرها بدوي فيما بعد،

---

(٢٢) أنظر: Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 334.

(٢٣) أنظر: Gilles Deleuse, *Nietzché et la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

(٢٤) جيل دلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٢٣.

(٢٥) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨)، ص ١٢.

لا سيما دراسات في **الفلسفة الوجودية**[٢٦]، ثم **الموت والعبقرية** الذي يتناول من منظور وجودي، من بين ما يتناول، مشكلة الموت، حيث يفهم هيدغر، أو يقرأه، فهماً وقراءة مستلهمين من سارتر، تطغى عليهما النفحة الانثروبولوجية المتمثلة في اعطاء مفاهيمه أبعاداً ذاتية. قد يقال إن هذا الكتاب الأخير، وكتاب **الزمان الوجودي** مضى على كتابتهما ما يقرب من نصف قرن (كتبا حوالى سنة ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥)، لكن ما القول في كتاب نشر أخيراً وهو **مدخل جديد إلى الفلسفة**، يتناول فيه مسألة العدم،التناول الذي أشرنا إليه[٢٧].

لم يكن ما ذكرناه، استطراداً؛ ذلك أن مفهوم الايديولوجيا، ترتبط به مفاهيم عديدة كالتأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة واللاشعور والخيال، وهي كلها مفاهيم توظف في الفلسفة العربية المعاصرة على نحو غير نقدي، أي دون صقل ومراجعة، مما جعلها تتحول إلى بداهات، وبداهات محرّمة لا يجوز مسها بسوء. كل ذلك في اطار المراهنة على عقلانية تقليدية ذات نغمة ديكارتية، تضع خطاً فاصلاً بين الحقيقة والخيال، بين الوعي، كفعل للتفكير الواعي وبين اللاشعور والرغبة والحياة الرمزية والخيالي، والتي تحشر جميعاً في جانب الأخطاء.

وباسم هذه القسمة تمّ الحكم على نيتشه وعلى فلسفته؛ باسمها كذلك، أو على الأقل باسم «عقل» و«معقولية» لا تستوعبهما إلّا مقاربة كلاسيكية للعقلانية، تمت محاكمة «البنيوية» وفكر ميشال فوكو. فكتاب هذا الأخير **الكلمات والأشياء**، نظر اليه من طرف الأستاذ الكبير فؤاد زكريا على أنه «يحفل» «بمحاولات اشتهر بها «كنط» في تقسيمه الثلاثي للمقولات الذهنية وتطبيقه لهذه التقسيمات على بحوثه في مختلف المجالات، كما اشتهر بها هيغل في التزامه للإيقاع الديالكتيكي الثلاثي الذي يظل يحكم المذهب من بدايته الى نهايته»[٢٨]. واضح أن فهماً من هذا القبيل يرغم الجديد ارغاماً على أن يندرج في القديم، ويضطر الاختلاف على أن يكون هوية. واضح كذلك أن كل محاولة لتقويمه، تتخذ نقطة إسناد لها في القديم وتتم انطلاقاً منه، ففي انتقاده للمراحل أو «الابستميات» التي قسم فوكو الفكر الأوروبي اليها، يذهب الأستاذ فؤاد زكريا الى أن «موقفه يستلزم القول بوجود انفصال أساسي بين كل مرحلة وأخرى، ومع أن المعقولية تقتضي السعي الى ايجاد اتصال بين المراحل، والتاريخ يستحيل تصوره في ظل نظرة تضع هوّة لا قرار لها بين فتراته المختلفة وتقف عند حد فهم كل فترة في إطارها الداخلي الخاص»[٢٩]. لا أدري أي معقولية هذه التي تلزم المؤرخ أن يبعث الاتصال بين المراحل، كما لا أرى أساساً لاستحالة تصور التاريخ في نظرة تقطعية! اللهم إلّا إذا كانت الرغبة، هي تجاهل التجديدات واعتبارها من منظار الاستمرارية

---

(٢٦) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط ٣ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٢٧) بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥)، ص ١٨٥.

(٢٨) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ط ٢ (الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ص ٣٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.

والنظر الى تبعثر التاريخ من منظار الوحدة واختزال الاختلاف الخاص بكل بداية، من أجل ردّها وبكيفية متصلة إلى أصل سابق عليها.

لقد أصبح علم التاريخ، حالياً من بين الهوامش التي على الفلسفة أن تجدد مفاهيمها انطلاقاً منها. فالتجديد الذي أدخلته مدرسة الحوليات الفرنسية L'Ecole des Annales بزعامة فرنان بروديل (F. Braudel)، والمتمثل في نقد مفهوم الاتصال في التاريخ ومراجعته، أفسح مكانة عظمى لمفهوم الانفصال في الدراسات التاريخية. فقد كان الانفصال بالنسبة الى التاريخ التقليدي، معطى مفترضاً، ولكنه يفلت من الفكر: إنه ما كان يظهر في صورة أحداث متفرقة، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل لإلغائه ومحوه وإقصائه بغية إظهار اتصال الأحداث فيا بينها. لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان على المؤرخ أن يحذفه من التاريخ. أما الآن، فإنه أصبح أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي، وهو يقوم فيه بمهمة ثلاثية: انه يشكل، أولاً، عملاً مقصوداً للمؤرخ، ذلك أنه ينبغي على هذا الأخير، على سبيل الافتراض المنهجي على الأقل، أن يميز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. ثم إن الانفصال أيضاً نتيجة تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ (وليس ما ينبغي أن يستبعد أو يلغى من طرف التحليل التاريخي)، ذلك أن ما يسعى المؤرخ الى كشفه هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات وانعكاس حركة من الحركات، ولحظة خلل. وأخيراً، فإن الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحدده بدل أن يهمله وينظر اليه كبياض منتظم يفصل بين شكلين ايجابيين.

ويترتب عن ذلك أن فكرة تاريخ شامل وإمكانيته أخذتا في الانحسار، وبدأنا نلحظ ارتسام خطوط ما يمكن أن يطلق عليه تاريخ عام، وهو يختلف عن الأول أشد الاختلاف. إن مسعى التاريخ الشامل هو أن يرمي الى استعادة الصورة العامة لحضارة من الحضارات، والمبدأ المادي أو الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينها، وما نطلق عليه مجازاً «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين أو ثلاثة: فهو يسلّم أن بين جميع الأحداث التي تتم داخل مجال زماني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عثرنا لها على أثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العمليات تسمح باستنتاج كل منها، وعلاقات مماثلة تتبيّن كيف يحيل كل منها الى الآخر، أو كيف تعبّر كلها عن ذات النواة المركزية؛ ثم انه يفترض من ناحية أخرى أن الشكل التاريخي الواحد يعم البيّنات الاقتصادية والثوابت الاجتماعية واستقرار الذهنيات، والمواقف السياسية فيخضعها جميعاً لذات النوع من التحول؛ وأخيراً فإن ذلك المسعى يفترض أن التاريخ ذاته، يمكن أن يقسم الى وحدات كبرى، مراحل أو فترات تترابط فيا بينها وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ الجديد موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل والمقاطع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات الزمانية، وأشكال البقاء، والأنواع الممكنة من العلاقات، وهذا لا

يعني أنه يسعى الى بلوغ تواريخ متعددة متراكمة مستقل بعضها عن بعض، كما لا يعني أنه لا يرمي الى أن يشير الى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية، أو تماثلات في الشكل والمعنى، وحينئذ فإن المسألة التي ستطرح والتي ستحدد مهمة تاريخ عام، هي تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الأفقية التي يمكن أن تشكلها، وأشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن أن تربط بينها، وكل ما من شأنه أن يتولد عن الفوارق والأزمنة المتباينة ومختلف أشكال البقاء، وكذلك المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر أن تمثل فيها في الوقت ذاته. ومجمل القول، فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها وإنما عن سلاسل السلاسل. التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد، أكان مبدأ أم دلالة أم روح عصر أم رؤية للعالم أم صورة إجمالية؛ أما التاريخ العام، فإنه على العكس من ذلك يرسم فضاء تشتت وتبعثر، وينطبق هذا على تاريخ الأفكار الذي لم يعد ملزماً بالاهتمام بمظاهر الاستمرارية والاتصال التي تربط مختلف المراحل وتفسر الانتقال من إحداها الى الأخرى. وهذا هو مدلول القطيعة سواء في تاريخ الفكر عامة أم تاريخ العلوم. «مجمل القول، يعمل تاريخ الفكر والمعارف والفلسفة والأدب، على إبراز تعدد الفصائل، وتقصي جميع مظاهر الانفصال، في الوقت الذي يبقى فيه التاريخ بمعناه الكلاسيكي، ميالاً إلى إغفال الأحداث المباغتة لصالح بنيات لا يمكن للاغفال أن يعرف طريقه اليها»[٣٠].

ومثلما أن مفهوم الايديولوجية، نحت ضمن اشكالية محددة، تاريخانية وإنسية، مما جعله صعب الاستخدام باعتباره مفهوماً يطرح نفسه كمقابل للحقيقة، كما يحيل الى ذات أو وعي، يقعان فريسة الوهم، ويخطئان سبيل الحقيقة، كذلك مفهوم التاريخ، كاتصال واستمرار للأحداث والوقائع ونمو متواصل للفكر وكتقدم مطرد؛ كذلك الذي يستند اليه د. فؤاد زكريا في نقد ما يعتبره «استخفافاً بالتاريخ»، نحت ضمن إشكالية محددة، تاريخانية وإنسية النزعة، تجعله يطرح نفسه كنمو يحايثه ويقطنه وعي، ذات، عقل؛ أو ينعكس كتاريخ، على العقل البشري الذي يحرز تقدماً من عصر إلى عصر ومن مرحلة إلى أخرى. إنها إشكالية التقدّم مثلما أفرزها عصر الأنوار ومثلما ما زالت تعتمد في تاريخ الأفكار. وهي إشكالية تعرضت، وما زالت، لهزات نقدية عنيفة ولرجّات نظرية أدّت الى خلخلة أسسها من خلال إعادة النظر في مفهوم التقدم والتطور والنمو. ولا أرى مبرراً لرد كل ما تشتم منه رائحة الخلخلة، اللهم الا اذا كان ذلك الرد ناتجاً عن اعتبارات ايديولوجية؛ إذاك قد يخرج النقاش عن الإطار العلمي، ما دام يحشر اعتبارات عملية لها علاقة بالتمسك بمفاهيم، ما دام لها رنين سياسي يستجيب لما تتطلع اليه النفس. وهو تمسك يقدّم على أنه العلم عينه رغم أنه يتم في لحظات رفض العلمية في أبسط صورها: ألا وهي الروح النقدية، وعدم الركون الى البداهات. وهذا هو أحسن درس يقدمه العلم للفلسفة.

ولا ينحصر الركون في البداهات فيما ذكرناه، بل يشمل حتى التعامل مع العلم من منظور

(٣٠) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٨.

مولد البداهات، والحقائق الحاضرة الماثلة. إن الدراسات الابستمولوجية صارت تنال بعض الاهتمام في الوطن العربي، وأصبحنا نطرح لبساط الدرس مفاهيم أفرزها تاريخ العلوم ونظرياته الابستمولوجية، ونتحاور مع أعمدة الابستمولوجيا المعاصرة: الوضعية الجديدة، بشلار، كانغيليم، فوكو. . . غير أننا نفعل ذلك بحثاً فيهم عن «بديل» نستبدل به ما لا نرضاه بما نرضاه، ننشد لديهم موقفاً في الفلسفة، بناء فلسفياً جديداً، دون أن نقف عند طبيعة الممارسة الفلسفية لديهم باعتبار أن الفلسفة لا تحضر عندهم، لا تمثل جاهزة، بل تتجلى كاستراتيجية، كنقد وخلخلة.

وان اخطر وهم ما زال يعاني منه الفكر الفلسفي العربي، هو وهم العثور على موقف فلسفي بديل، لأن فيه تجاهلاً لكون الفلسفة استراتيجية، استراتيجية أساسها خلخلة مختلف المفاهيم وتقويض كل الركائز من أجل أفول الأصنام.

الفَصْل السَّادِس

إتجاهَات الفِكْر الفَلْسَفِي العِلْمِيّ مُنذُ بدايَة القَرْن العِشْرين

د. ماهر عبدالقادر محمد علي(*)

١ ـ الوضعية ورسالة جديدة

تعددت الاتجاهات العلمية التي ظهرت لدى فلاسفة العلم منذ بداية القرن الحالي وحتى بداية العقد الماضي. فقد صدرت حركة الوضعية المنطقية (Logical Positivism) في بداية هذا القرن في شكل حلقة أو دائرة فيينا(١) التي ضمت نخبة ممتازة من المناطقة

(*) جامعة الاسكندرية ـ كلية الآداب ـ قسم الفلسفة.

(١) شهدت جامعة فيينا ازدهاراً طيباً للمذهب التجريبي لتعاليم إرنست ماخ، وقد استمر هذا الازدهار الذي تابعه بولتزمان. وفي عام ١٩٢٢ تصدّر موريس شليك كرسي الاستاذية للعلوم الاستقرائية في الجامعة نفسها والتفّ حوله نخبة من الأتباع لمناقشة المشكلات الفلسفية. إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية أصلاً، على سبيل المثال: شليك ذاته درس الفيزياء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلين، وهو يحتفظ بصلات قوية مع بلانك وأينشتاين وهلبرت. وفي عام ١٩٢٧ نشر كتاباً بعنوان: **الزمان والمكان في الفيزياء المعاصرة**. وفي العام التالي نشر كتاباً آخر بعنوان: **النظرية العامة للمعرفة**، حيث اهتم فيه بنظرية المعرفة. وفي هذا المؤلَّف سبق الأفكار الفلسفية التي وردت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتبر فريدريك وايزمان ورودلف كارناب من أنشط أعضاء الجماعة، وكلاهما تعلم تعلماً رياضياً في بداية الأمر. أما هانز هان وكارل مينجر وكورت غودل فهم في الأصل علماء رياضيات. على حين أن نيراث عالم سوسيولوجي، وفيكتور كرافت مؤرخ، وفليكس كوفمان رجل قانون، وفيليب فرانك كان أستاذاً للفيزياء بجامعة براغ. ويرجع التجانس بين أعضاء الجماعة وحيويتهم ونشاطهم، إلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي. للمزيد من المعلومات حول الوضعية المنطقية يمكن الرجوع إلى الكتابات التالية: Alfred Jules Ayer, ed., *Logical Positivism* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959); H. Feigl and W. Sellars, eds., *Readings in Philosophical Analysis*, Selected Papers by Carnap [et al.] (New York: [n. pb.], 1949); John Arthur Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London: Duckworth, 1957), chap. 16 discusses the Logical Positivists; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars* (Oxford: Clarendon Press, 1956), part 2: «Logical Positivism and the Downfall of Logical Atomism» is especially relevant; Geoffrey =

والرياضيين والفيزيائيين وبعض الفلاسفة الذين التفوا حول موريس شليك (Schlick). وقد جاء التأثير المباشر على أفكار هذه الحلقة من خلال كتابات هيوم وملّ وأرنست ماخ وأفكار المنهج العلمي عند هنري بوانكاريه وبيير دوهم وألبرت أينشتين، والطريقة الاكسيوماتيكية عند بيانو وهلبرت. والمنطق الرياضي عند فريجه وشرودر ورسل وهوايتهد. أما التأثير الأكبر والخطير فقد جاء مباشرة من رسالة لودفيغ فتغنشتين رسالة منطقية فلسفية[٢] التي ترجمت في عام ١٩٢٢ من الألمانية إلى الانكليزية، وعرض فيها مؤلفها فلسفة الذرية المنطقية، وتقوم في الوقت نفسه على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة. يقول فتغنشتين: يتمثل هدف الفلسفة في الإيضاح المنطقي للأفكار. إن الفلسفة ليست نظرية وإنما هي نشاط فعّال، ونتيجة الفلسفة ليست عدداً من القضايا الفلسفية وإنما توضيح القضايا. فالفلسفة ينبغي أن توضح الأفكار.

لقد أعلن فتغنشتين في رسالته قوله «ولأن نفهم معنى قضية ما هو أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة»[٣]. واعتباراً من هذه القضية التي قبلها أنصار الوضعية المنطقية نشأت مشكلة العلاقة بين الخبرة (Experience) والنظريات العلمية، إذ اعتقد هؤلاء أن النظريات العلمية لا بد أن تختبر في مواجهة الخبرة مباشرة، لأن الخبرة في رأي شليك «هي التي تقرّر صدق القضايا أو كذبها»[٤]، أو بمعنى آخر لا بد أن تنشأ علاقة «تناظر واحد ـ بواحد» بين النظرية والخبرة.

والذي لا شك فيه أن أعضاء جماعة الوضعية المنطقية[٥] أرادوا أن يؤسسوا الفلسفة العلمية، وينظروا للفلسفة علمياً عن طريق ممارسة التحليل المنطقي. ومن ثم نجد الجماعة قد أصدرت مؤلفاً بعنوان: **حلقة فيينا: تصورها العلمي للعالم**. وفي هذا المؤلف أعلنت

James Warnock, *English Philosophy since 1900,* the Home University Library of Modern = Knowledge, 234 (London; New York: Oxford University Press, 1958), chap. 4 is on Logical Positivism, and J. Wienberg, *An Examination of Logical Positivism* (London: [n. pb.], 1963).

(٢) للرسالة ترجمة عربية دقيقة قام بها عزمي إسلام عام ١٩٦٨، كما دوّن مؤلفاً هاماً عن فتغنشتين يعتبر أول دراسة متكاملة عن فكر فتغنشتين، ثم جاءت بعد ذلك المحاولة التي قمت بها للمقارنة بين نسق الذرية المنطقية، بين رسل وفتغنشتين. انظر في ذلك: عزمي إسلام، لودفيغ فتغنشتين، نوابغ الفكر الغربي، ١٩ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)؛ لودفيغ فتغنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨)، وماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥).

(٣) فتغنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ص ٨٦.

(٤) R.W. Ashby, «Logical Positivism,» in: Daniel John O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy* (New York: Free Press of Glencoe, 1964), p. 408.

(٥) وعقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة عدة مؤتمرات في براغ وكنغزبرغ وكوبنهاغن وباريس وكيمبردج، ثم عقدت مؤتمراً في جامعة هارفارد عام ١٩٣٩، وتوسعت الحلقة، فأصبح لها أتباع في بولندا وهولندا واسكندنافيا. أما في إنكلترا فقد مثّل الحلقة ألفرد غولز آير الذي أصدر مؤلفه: اللغة والصدق والمنطق عام ١٩٣٦. وفي الولايات المتحدة الأمريكية تعاطف مع الحركة وانضم إليها أرنست نيجل وتشارلز موريس.

الجماعة عن أهدافها ومنهجها. لقد تمثل الهدف الرئيسي لدائرة فيينّا في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان. أما استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا، فقد تمّ بصورتين: أ ـ صورة سلبية حيث من أدق أهداف دائرة فيينا استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه عام. ب ـ صورة ايجابية لتوضيح تصورات ومناهج العلوم، وبيان كيف أن المعرفة الانسانية ككل صدرت عن معطيات الخبرة (وهذا هو أثر هيوم الرئيسي). وأول محاولة جرت لتنفيذ الصورة الإيجابية هي تلك التي أقدم عليها رودلف كارناب في كتابه التركيب المنطقي للعالم الذي صدر في عام ١٩٢٨.

وبعد ذلك بوقت قصير عُرفت دائرة فيينا باسم حركة الوضعية المنطقية وانتشرت بصورة سريعة فتكونت لها حلقة [Seminar] في برلين انضم إليها هانز رشنباخ وريتشارد فون ميزيس وكورت جريلنج ثم كارل هيمبل. ثم صدرت مجلة «المعرفة» التي تجمع أبحاث الوضعية المنطقية تحت عنوان (Erkenntnis) كما صدرت لهم مجموعة من المقالات الصغيرة جمعت تحت عنوان: (Unified Science) ومجموعة من الكتابات تحمل عنوان «كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم»[٦] وذلك في عام ١٩٣٠، ثم أصدر كارناب مؤلفه الإعراب المنطقي للغة عام ١٩٣٤.

هذا الاتجاه من جانب الوضعية المنطقية «لوضعنة» الفكر الفلسفي، أدى الى نتائج خطيرة بالنسبة الى العلوم والفلسفة معاً، مما أدّى الى ظهور حركات فلسفية مضادة من أهمها وأشهرها حركة النقد الواسع النطاق التي قادها فيلسوف العلم الشهير كارل ريموند بوبر (Karl Popper) في مؤلفه الأشهر منطق الكشف العلمي (The Logic of Scientific Discovery) الذي صدر في طبعته الأولى بالألمانية (١٩٣٤)، ويعتبر بحق أول محاولة منهجية لنقد الوضعية المنطقية واقتراح البديل، في وقت واحد، شكلاً ومضموناً.

٢ ـ من التحقيق إلى التكذيب: رسالة بوبر النقدية

يختلف مدخل بوبر في معالجة نظرية العلم عن المداخل الأخرى التي يتخذها الفلاسفة والمناطقة وفلاسفة العلم، والسبب في هذا أن بوبر يضع نقطة انطلاق رئيسية يتخذها مدخلاً حيوياً للموضوع، فهو أولاً يشير إلى المشكلة التي يريد أن يتناولها، ثم يقدم صياغة لها، ومن خلال تحديد المشكلة وصياغتها يقوم بتحليلها من كل الجوانب بصورة نقدية توحي إلى القارىء بأهميتها وحيويتها، ومن خلال النقد يستطيع أن يدفع بالحلول الممكنة لمشكلته، ثم

---

(٦) لقد انفرط عقد دائرة فيينا، بعد أن اشتهرت حركة الوضعية المنطقية كحركة عالمية. ففي عام ١٩٣٠ أصبح كارناب أستاذاً بجامعة براغ، بالإضافة الى زميله فيليب فرانك، ورحل هربرت فايجل إلى الولايات المتحدة، ومات هانز هان عام ١٩٣٤، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام ١٩٦٣. وفي عام ١٩٣٨ حظّرت السلطات النازية نشاط الحلقة، فرحل نيراث إلى هولندا واتجه وايزمان إلى إنكلترا وغادر كارناب ومنجر وجودل الى الولايات المتحدة، وبعد ذلك أخذ كل عضو من أعضاء الجماعة يعمل بمفرده.

يستبعدها واحداً تلو الآخر ليتبقى حل واحد وتكون المشكلة من خلاله قد اتضحت بكل أبعادها.

والواقع أن بوبر حين يتحدث عن العلم كنظرية من خلال كتاباته يتناول بالتحليل مشكلاته في صورة تساؤلات وآراء قد لا يعتقد بها القارىء. على سبيل المثال مشكلة الاستقراء، التي أشرنا الى أنها أول حديث لبوبر في «المعرفة الموضوعية» وهي كذلك في «منطق الكشف العلمي».وفي رأي بوبر أن هذه المشكلة حتى توضع وضعاً صحيحاً، يجب علينا أن نميّز من جهة بين العلم (Science) واللاعلم (Non-science) ثم نميّز منطق المعرفة من سيكولوجيا المعرفة، من جهة ثانية. كما يبدو من الضروري، طالما نحن في ميدان العلم، أن نستبعد الذاتية التي قد تفسد على العلم موضوعيته، من جانب ثالث. وأخيراً لا بد من اتخاذ قرار في المشكلة وهو ما يعرف عند بوبر «بالقرارات المنهجية» وهكذا نكون قد بدأنا بتحديد المشكلة، وحصرها في أضيق نطاق ممكن من التساؤلات، ثم انتهينا بقرار منهجي حولها يجدّد أهميتها في السياق العلمي، ويلقي الضوء عليها بصورة كافية تمكن القارىء من الالمام بجوانبها المختلفة:

أ ـ الاستقراء والتمييز بين العلم واللاعلم

يقول بوبر في **منطق الكشف العلمي** «يضع العالم سواء أكان نظرياً أم تجريبياً قضايا أو أنساقاً من القضايا، ثم يختبرها تدريجياً في ميدان العلوم الإمبريقية، وبصفة خاصة يكوّن فروضاً أو أنساقاً من نظريات ويُجرى عليها اختباراً في مواجهة الخبرة عن طريق الملاحظة والتجربة»[(٧)].

إنّ كارل بوبر حين وضع القضية في مجال العلوم الإمبريقية على هذا النحو كان يعتقد أن مهمة منطق الكشف العلمي تتمثل في تقديم تحليل منطقي للإجراء الذي يقوم به العالم في ميدان هذه العلوم، على النحو الذي ذكره. ولذا نجده منذ البداية يتخذ موقف المعارض القوي لوجهة النظر السائدة في العلوم الإمبريقية والقائلة بأن هذه العلوم تتميّز باستخدام الطرق الاستقرائية، بمعنى أن نظرياتها تؤسّس عن طريق الاستدلال من القضايا الشخصية ـ تلك التي تبدو من تقارير الملاحظات أو التجارب ـ الى القضايا الكلية مثل النظريات والفروض. من هذا نشأت مشكلة الاستقراء التي تهتم بما إذا كانت الاستدلالات الاستقرائية مبررة، وتحت أي شروط يكون هذا التبرير، وقد وضع بوبر المشكلة وإجابته عنها في **المعرفة الموضوعية** على النحو التالي: «هل يمكن تبرير الدعوى القائلة بأن نظرية ما، كليّة مفسرة وصادقة، عن طريق وأسباب إمبريقية، أي بافتراض صدق وقضايا اختبار أو قضايا ملاحظة معينة..؟ إجابتي على هذه المشكلة مثل إجابة هيوم تماماً. لا، لا يمكننا. فلا يمكن لأي عدد صادق من قضايا الاختبار أن يبرّر الرأي القائل بأن النظرية الكلية المفسرة صادقة»[(٨)].

---

(٧) Karl Raimund Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, [n. d.]), p. 27.

(٨) Karl Raimund Popper, *Objective Knowledge*, p. 7.

حقيقة لا يمكن لأيّ عدد صادق من القضايا الشخصية أن يؤسس صدق النظرية أو القضية الكلية. ولكن ما هو مفهوم بوبر لنوعي قضايا الاستدلال هنا؟ هل هذا المفهوم يختلف عن التصورات الأخرى لتأسيس العلاقة بين نوعي القضايا المشار إليهما؟

الواقع أن إجابة بوبر عن مشكلة الاستقراء، أصلاً، تعتمد على التمييز بين القضايا الشخصية والقضايا الكلية. فالعلوم الإمبريقية معنية، أصلاً باكتشاف القضايا الكلية الصادقة، وهذه العلوم تتقدم ابتداءً من اختبار فروض كلية أو نظريات، في مقابل قضايا شخصيّة. أما القضايا الشخصية فهي دائماً تشير إلى ما يمكن لحظه مباشرة في قطاعات مخصوصة من الزمان والمكان، ولا تنتمي القضايا الكلية إلى مثل هذا التحديد. وإنما تشير إلى كل قطاعات الزمان والمكان، ومن ثم فإن الصورة العامة للقضية الكلية هي: «بالنسبة لكل النقط في المكان والزمان (أو بالنسبة لكل مناطق الزمان والمكان) من الصادق أن....»[9].

فإذا كانت هناك أي قضايا كلية صادقة لوجب أن تتّسم الطبيعة إذاً باطرادات أساسية، وكما يرى بوبر فإن نظرية ما علمية لا بد أن تفترض مسبقاً تصوراً ميتافيزيقياً محدداً للطبيعة، لأن النظريات العلمية تتكون من قضايا كليّة، وهذه القضايا هي ما نطلق عليه أحياناً قوانين الطبيعة فإذا ما أيدت النظرية بقضايا إمبريقية جزئية فإن من الممكن اشتقاق تنبؤات بالنسبة الى ما قد نلاحظه في قطاعات مخصوصة من المكان والزمان. على سبيل المثال «القضية الكلية القائلة: «كل البجع أبيض» إضافة إلى القضية الشخصية «توجد بجعة في المنطقة كذا وكذا» هاتان القضيتان معاً تتضمنان التنبؤ: «توجد بجعة بيضاء في المنطقة كذا وكذا».

إن بوبر ينظر للنظريات العلمية على أنها نظريات وصفيّة، فهي تشير إلى ما قد نلاحظه في أي قطاع من الزمان والمكان إذا توافرت الشروط الدقيقة. وفي تصوره أيضاً فإنه لا حاجة بنا إلى «حدود نظرية» بالمعنى الذي يذهب إليه كارناب[10] والذي يشير فيه إلى موضوعات أو خصائص «غير ملاحظة».

وبناء على هذا تصبح فكرة بوبر صحيحة، لأنه لا يمكن لأي عدد نهائي، أو متوالٍ، من القضايا الشخصية أن يغطي أو يشمل كل نقاط أو قطاعات المكان والزمان. ويترتب على هذا أن القضايا الشخصية - ولا يهم عددها هنا - لا يمكن أن تنقذ الاستدلال الذي نقوم به إلى القضايا الكليّة، فلا يمكن لأي عدد أو مقدار من الملاحظات للبجع الأبيض أن يبرر النتيجة القائلة بأن «كل البجع أبيض» ومن ثم فإنّ أي قضية كلية يمكن تكذيبها بإيجاد نقطة واحدة، أو قطاع واحد يقرّر أنها ليست صادقة. وهنا فإن بوبر يقرر أن اللاتماثل هو ما يحكم العلاقة بين القضايا الشخصية، فالقضايا الشخصية لن يمكنها إذاً تبرير القضايا الكلية، وإنما

---

(٩) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 63.

(١٠) أنظر في أصل تصور كارناب للحدود النظرية:

Rudolf Carnap: «Testability Meaning,» *Philosophy of Science*, vol. 3, no. 1 (March 1963), p. 4, and «The Methodological Character of Theoretical Concepts,» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1.

أقصى مـا يمكن أن تفعله هو أنها تكـذبها فحسب . ومـا دام هدف العلم يتمثـل في اكتشـاف قضايا كليّة صادقة، فإنه ينتج عن ذلك أن هذا الهدف لا يمكن التوصل اليه بالاستقراء، لأننا نتوصل إلى القضايا الكلية بالاستنبـاط والتكذيب . فـالنظريـات من خلال هـذا المنظور يمكن رفضها فحسب، لكن لا يمكن إثباتهـا والبرهنـة عليها، ومن ثم فـإن البحث عن قضايـا كلية صادقة يجب أن يتقدم من خلال حذف القضايا الكاذبة.

والواقع أن حل بوبر لمشكلة الاستقراء، عـلى هذا النحـو، والنتيجة التي تـوصل إليهـا والقائلة بأن العلوم تتقدم من خلال محاولتها تكذيب القضايا الكلية، إنما هو أمـر فرض عـلى بوبر أن يـزودنا بمعيـار للتمييز بـين العلم واللاعلم، فـالعلم يقترح علينـا أن القضايـا الكلية الوصفية قد تم تكذيبها بواسطة قضايا شخصية وصفية. أما الـلاعلم و «الميتافيـزيقيا» والعلم الكاذب فلا تقترح علينا مثل هذا التحديد. فعلى سبيل المثال نحن نجد الميتافيزيقـا تقدم لنـا قضايا لا يمكن تكذيبها بقضايا شخصية وصفية. مثال ذلك القضايا القائلة بأنه توجـد قضايـا كلية صادقة لن يمكن تكذيبها بأي عدد متوالٍ من القضايا الشخصية الوصفيّة. هذه القضيـة ميتافيزيقية، ومن المعروف أن بوبر يبتعـد عن مثل هـذه القضايـا. صحيح أن «الميتـافيزيقـا» ليست علماً، لكن هذا لا يعني أنها بلا معنى، وإنما على عكس ذلـك نجد أن الميتـافيزيقـا قد تقدّم إسهاماً معيناً للعلم، والدليل عـلى ذلك أن بـوبر في تصـديره للطبعـة الإنكليزيـة لمنطق **الكشف العلمي** يصرّ على: «أنه من الحقائق المُسلَّم بها أن الأفكـار الميتافيـزيقية البحتـة ـ ومن ثم الأفكار الفلسفية ـ ذات أهمية قصوى للكوزمولوجيا، فمن طاليس إلى أينشتين، ومن الذرية القديمة إلى تأملات ديكارت عن المادة ومن تأملات جلبرت ونيوتن وليبنتز وبسكوفيك عن القوى إلى تـأملات فـارادي وأينشتين عن مجـالات القوى، أضاءت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق»[11].

فكأن الآراء والأفكار الميتافيزيقية، أو إن شئت «القضايا الميتافيـزيقية» تسهم أحيـاناً في انـطلاق الأفكـار العلميـة، وبلورة الخيـال العلمي بصـورة تؤدي إلى صـدور نـظريـة علميـة أصيلة، لكن هذا لا يفرض علينا أن ننظر للميتافيزيقا كعلم، لأن قضاياها في هذه الحالة لن تناظر أي واقعة موجودة في العالم الخارجي.

وأما العلم الكاذب، ومثاله الواضح الماركسية والتحليل النفسي، فإنـه لا يتجاوز كـونه صوراً ميتافيزيقية، تعدنا بأن تقدم لنا قضايا كلية وصفية، لكنها لا ولن تفي بـالوعـد. فأمثلة هذه العلوم ترفض ـ من حيث المبدأ ـ السماح بـإجراء عمليـة التكذيب عـلى القضايـا. وهاك تعليق كارل بوبر عن وضع التحليل النفسي «. . . لا بد أن نضع نصب أعيننا معايير الـرفض، ويجب أن نتفق عـلى أن المواقف المـلاحظة، إذا كـانت ملاحـظة فعلاً، تعني أن الـنظريـة مـرفـوضـة، ولكن مـا نـوع الاستجـابات الإكلينيكيـة التي ترفض الإرضـاء المحلل. إنه ليس مجـرد التشخيص الجزئي، وإنما هو التحليـل النفسي ذاته؟ وهل ناقشنا مثل تلك المعايير أو اتفقنا عليها بالتحليل؟»[12].

---

(١١) Popper, Ibid., p. 19.

(١٢) Karl Raimund Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 36, note 3.

إن بوبر يـريد منـاقشة التحليـل النفسي من وجهة نـظر العلم، ويريـد أيضاً أن يضـع معيـاراً للتمييـز بـين العلم والـلاعلم[13]. وتلك مشكلة تستحق الاهتـام، لكننـا نفضـل أن نرجىء مناقشة قضايا التحليل النفسي قليلاً حتى نرى خلاصة رأي بوبر.

إن ما نلحظه هنا هو أن منـاقشة بـوبر تنـظر لكثير من النـظريات عـلى أنها ميتافيـزيقية وعلم كاذب تعتمد بصورة حاسمة على تصوّره الخاص للنظرية العلميـة. والواقـع أنه مـا دام بوبر قد رفض تمييز كارناب بين الحدود النظرية وحدود الملاحـظة، فإنـه يتعين عليـه أن يفسر كل قضية نظرية عـلى أنها جاءت، أسـاساً، وصفـاً لحالـة الأشياء المـلاحظة. وفي إطـار هذا التأويل لن تكون هناك قضية نظرية. مهما كـانت مجردة، لا يمكن رفضهـا بالمـراقبة المبـاشرة. فمعيار التمييز عند بوبر إنما هـو نتيجة لتصـوره الميتافيـزيقي للعلم باعتبـاره متسماً بـاطرادات أساسية يمكن أن تعـرض في قضايـا كلية وصفيـة، وأن العلم يسلّم بقضايـا كلية ويختـبرها في مواجهة حالة الأشياء بالملاحظة. فـأي تفكير نـظري يمكن تأويله عـلى أنه يقـترح قضايـا كلية وصفية من النوع الـذي اعتمدنـاه فقد يمكن السـماح به كقـول علمي، أما إذا كـان القول أو التفكير النظري معروضاً بصورة أخرى مخالفة، فـإنه لا بـد من وصفه بـأنه غـير علمي. على سبيل المثال التحليل النفسي بالنسبة الى كارل بوبر والى القـرارات المنهجية، غـير علمي، لأن نظرياته يمكن تأويلها كقضايا كلية وصفية طالما أنها لا تشير مقدماً لحـالة الأشياء بالمـلاحظة خذ على سبيل المثال حالة رجل يدفع بطفل صغير إلى الماء ليغرقه، وحالة رجل آخـر يضحي بحياته في محاولة لإنقاذ الطفل، فتبعاً لوجهة نظر فرويد، يعاني الرجل الأول من كبت (أو من عقدة أوديب)، بينما الرجل الثاني قد أرضى نزعة الغرور في نفسه[14]

هنـا نجـد أن النـظام أو الـتركيب النـظري للتحليـل النفسي قـد يتم تـأويله عـلى أنـه «لاوصفي» ومن ثم فإنه أجوف خاوٍ وتنحصر وظيفته في تزويدنا بتفسير لحالة الأشياء الممكنة، ومن ثم لا يمكن تكذيب التحليل النفسي بالمراقبـة لأنه لا يشـير إلى حالـة الأشياء المـلاحظة، ولذا فهو ليس علمياً.

هكذا يتصور بـوبر العـلاقة بـين النظريـة والملاحـظة في العلوم، مؤيداً إيـاها بنمـوذج اللاتماثل في العلاقة بين القضايا الكلية الوصفية والقضايا الشخصية الوصفية.

---

(١٣) يقترح بوبر أن هذا المعيار زوّده بحل لمشكلة قديمة. ربما تأخذ المشكلة الصورة البسيطة الآتية: «ما هو الخطأ بالنسبة للماركسية والتحليل النفسي وعلم نفس الفرد؟ لماذا نجدها مختلفة جميعاً عن النظريات الفيزيائية وعن نظرية نيوتن وخاصة عن نظرية النسبية؟». Popper, Ibid., p. 34.

لمناقشة مزيد من التفصيل حول رفض بوبر للماركسية وهجومه عليها والتحليل النفسي وعلم نفس الفرد، أنظر: B. B. Cosin and N. H. Freeman, «Critical Empiricism Criticized: The Case of Freud,» *Journal for the Theory of Social Behaviour,* vol. 1, no. 2 (1972), and S. K. William, «Facing Reality: A Critique of Karl Popper's Empiricism,» *Economy and Society,* vol. 4, no. 3 (1975).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

ب ـ منطق المعرفة وسيكولوجيا المعرفة

يقول بوبر في منطق الكشف العلمي ما نصه «والسؤال كيف يحدث أن يدور بخلد إنسان فكرة جديدة ـ سواء أكانت معزوفة موسيقية أم صراعاً دراميًا، نظرية علمية ـ ربما تكون ذات أهمية عظمى للسيكولوجيا الإمبريقية، لكنها ليست وثيقة الصلة بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية من حيث هي غير معنية بأسئلة عن الواقعة، وإنما معنية فحسب بأسئلة التبرير أو الصحة»(١٥).

لقد بحثت الأسئلة من النوع الأخير عن طريق الاختبار الاستنباطي للنظريات، وهذا يتضمن التحليل الداخلي للنظريات وعلاقتها بالنظريات الأخرى. وبخاصة عند اختبار نظرية في مقابل حالات الأشياء الملاحظة، وبينما يبدو هنا أن بوبر يشير للتركيب المنطقي للنظرية ـ كما سنرى بعد قليل ـ ومدى انطباقه على الواقع، فإن المنطق في حد ذاته يصبح نظرية وصفية قد ترفض إمبريقياً. ومن ثم فإن العلاقات المنطقية داخل النظرية أو بين النظريات ذاتها تصبح موضوعاً للرفض الإمبريقي، لأن الاختبار الاستنباطي للنظرية يرد دائماً إلى الواقع. ولهذا السبب فإن منطق المعرفة لا يهتم، في رأي بوبر بمصدر الأفكار. وإنما هو بالأحرى يهتم بمدى ملاءمة الأفكار للوقائع. أما من أين تأتي الأفكار والنظريات فهذا أمر متروك لعلم النفس الإمبريقي. من أجل هذا يقترح بوبر علينا أن المشكلات الموجودة في النظرية القائمة فعلاً والتي قد يكون لها تأثير مهم في تحديد اتجاهات البحث بالنسبة الى العلماء، تعني بحث هذه التأثيرات، وهذا ليس داخلاً في إطار هدف منطق المعرفة.

ويرتبط هذا الرأي البوبري بفكرة العالم الثالث التي يشير إليها بوبر في كتاب المعرفة الموضوعية، حيث نجد بوبر يشير إلى ثلاثة عوالم متميزة تماماً من الناحية الأنطولوجية. يقول بوبر: «العالم الأول هو العالم الفيزيائي أو عالم الحالات الفيزيائية، والعالم الثاني هو العالم العقلي أو عالم الحالات العقلية، والعالم الثالث هو عالم تعقل الأفكار بالمعنى الموضوعي، وهو عالم الأشياء الممكنة بالنسبة للفكر»(١٦).

وبناء على هذا التمييز يمكننا أن نقول انه يكفي أن يشير بوبر الى أن المعرفة تكون موضوعية. إذا وجدت باستقلال تام عن الحالة الذاتية لعقل الفرد أو عقول الأفراد. ولهذا التركيب خصائصه الموضوعية والمستقلة تماماً عن الذاتية الإنسانية، يقول بوبر: «المعرفة بالمعنى الموضوعي هي معرفة بدون عارف Knower ، إنها معرفة بدون ذات عارفة Knowing Subject»(١٧).

ولكنه يمكننا أن نسأل ـ فيما يتعلق بالتركيب الموضوعي للمعرفة ـ نوعين من الأسئلة: أما النوع الأول فيُعنى بكيفية، أو أي نظام دينامي أنتج هذا التركيب، بينما يُعنى النوع الثاني بخصائص التركيب الموضوعي للمعرفة. وهنا يمكن أن نقول إن منطق المعرفة ينتمي للنوع الثاني من الأسئلة لأنه معني بخصائص المعرفة بدلاً من كيفية إنتاج هذه المعرفة، أو

---

(١٥) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 31.

(١٦) Popper, *Objective Knowledge*.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

صدورها، وواضح هنا أن التمييز المتضمن لا يحتاج إلى الاستناد «للمعرفة بالمعنى الموضوعي» لأنه يطبق على أي فئة موضوعات بلا استثناء. خذ مثلاً، العالم الثالث. يرتد هذا العالم إلى العالم الثاني، أي عالم الحالات العقلية وبالتالي فإن هذا قد يؤثر في تركيب العالم الأول، أي عالم الحالات الطبيعية، من خلال تطبيقاتنا على المعرفة التي يحتويها. وهذا ما جعل بوبر يشير إلى أن تفاعلنا مع العالم الثالث يماثل تماماً التطور الحيوي. يقول بوبر: «إنه من خلال هذا التفاعل بين ذواتنا وبين العالم الثالث، فإن المعرفة الموضوعية تنمو. وتوجد مماثلة تامة بين نمو المعرفة والنمو البيولوجي، أي تطور النباتات والحيوانات»[١٨].

ج - نزعة بوبر المضادة للذاتية

يكون العلم موضوعياً، إذاً عند بوبر بمعنى أن نظرياته لا يمكن أن ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، فبمجرد قيام النظرية تعرض للاختبار في مقابل حالات الأشياء الملاحظة، وفيما يتعلق بأي اختبار تتعرض له النظرية، فإنه إما أن تبقى النظرية أو ترفض. وعملية اختبار النظريات العلمية، على النحو المشار إليه، لا تتضمن أو لا تعتمد على الاعتقادات الذاتية لأي فرد، فما دام الاختبار سيقوم به فرد ما، فإنه يمكن تكراره مرات ومرات بواسطة أي فرد آخر في أي زمان ومكان. وكما يتطلب ضرورة موضوعية النظرية، كذلك فإنه لا بد أن تكون قضايا الملاحظة الشخصية، التي تختبر النظرية في مقابلها موضوعية أيضاً، أي لا ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، وهنا فقط، وفقط عند هذا التفسير، يمكننا أن نلمس أن بوبر ليس وضعياً، لأنه لا يتساءل عن كيفية رد مضمون النظرية العلمية الى عناصر أولية مفترضة وغير قابلة للرد، ولأنه في إطار المعرفة الموضوعية عنده لا يوجد مكان إطلاقاً لعناصر معرفية غير قابلة للرد. فبينما كارناب يفترض دائماً إمكانية وجود لغة ملاحظة نظرية، نجد أن بوبر يصر على أن كل الملاحظات، دون استثناء، لا بد أن تجري في ضوء نظرية، أي لا توجد قضايا ملاحظة أولية تتجاوز ما هو نظري يمكن أن تشيد النظرية العلمية على متنها. ولذا فإن بوبر يصور لنا العلاقة بين النظرية والملاحظة كما يلي: «إذا كان مطلبنا أن القضايا العلمية يجب أن تكون موضوعية، إذن فالقضايا التي تنتمي للأساس الإمبريقي للعلم يجب أن تكون موضوعية أيضاً، أي غير قابلة للاختبار الذاتي المتبادل»[١٩].

ومن ثم فإن اختبار نظرية ما يتضمن مقارنة تنبؤات تلك النظرية بقضايا أولية، أي بقضايا شخصية وصفية هي في حد ذاتها قضايا موضوعية. والقضايا الأولى بدورها يجب أن تقبل الاختبار على نحو ذاتي متبادل، يقول بوبر: «توصلنا إذن لوجهة النظر التالية: أنساق النظريات تختبر عن طريق استنباط قضايا أخرى منها ذات مستوى أقل عمومية. وهذه القضايا بدورها قابلة للاختبار الذاتي المتبادل، ويجب أن تكون قابلة للاختبار»[٢٠].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٠) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 47.

وهنا نجد أن بوبر يصر على أنه لا خطورة من التراجع اللانهائي، كذلك فهو لا يطلب منا ضرورة اختبار كل قضية في العلم، وإنما يطلب أن تكون القضية قابلة للاختبار فقط، لأنه لا توجد قضايا يمكن أن نقبلها هكذا ببساطة دون اختبار. ومن ثم فإنه في نسق بوبر وتركيبه لا توجد نقطةمعينة يتوقف عندها البرهان: توجد دائماً مواضع يتوقف فيها البرهان؛ لكن لا توجد مبررات منطقية توضح لِمَ تم التوقف.

د ـ القرارات المنهجية

النظريات إذاً، كما وجدنا، تُختبر في مقابل الحالات الوصفية للأشياء الملاحظة، وهي إما أن ترفض أو تقبل مؤقتاً ثم تتعرض لاختبارات أكثر، هذا هو مفهوم بوبر. ولكن لسوء الحظ فإن الأشياء ليست بهذه البساطة، وهذا ما يمثل أحد التعقيدات المهمة حول نظرية بوبر، لأن الاختبار الاستنباطي لأي نظرية يجب أن يتضمن إشارة إلى قضايا أولية هي أيضاً قضايا قابلة للاختبار.

والآن نجد أن القضايا الكلية والقضايا الأولية تتسم بالطابع الوصفي، وينتج من هذا أنه إذا كانت قضية كلية معطاة لدينا تناقض قضية أولية معطاة، فإحداهما على الأقل يجب أن تكون إذاً كاذبة. وفي حالة الاختبار الناتج في مثل هذا التناقض فإنه يبدو ضرورة أن نرفض إما النظرية أو القضية الأولية أو كلتيهما معاً. ومن ثم فإن القرار لرفض نظرية ما على أساس أي اختبار يتطلب قراراً قبلياً، لنقبل قضايا أولية معينة: قبول القضايا الأولية يمكن أن يزودنا بالأسس المنطقية فقط التي تتطلبها نظرية بوبر لرفض النظريات التي تناقض القضايا الأولية.

ومن الناحية العملية، فإن الموقف أشد تعقيداً من هذا، لأن اشتقاق تنبؤات من قضايا كلية غالباً ما يتطلب بعض التخصيص للشروط الإمبريقية في قطاع معين من المكان والزمان مثل استخدام نظريات أخرى وبعض تطبيقات المنطق أو الرياضيات البحتة. وفي مثل هذه الحالات فإن ما يختبر ليس هو القضية الكلية كنظام معقد من النظريات، وإنما هو القضايا الشخصية أو الوصفية وعناصر المنطق والرياضيات. فإذا أخفق هذا النسق فإن اختباره كنتيجة لقرارنا بقبول بعض القضايا الأولية يواجهنا بالسؤال الآتي: أي جزء من النسق ينبغي رفضه؟ لقد رأينا أنّ كل النظريات وكل القضايا الشخصية الوصفية قابلة للاختبار، والشيء نفسه يصدق على المنطق والرياضيات(٢١). «وطالما أن الحساب طبق على الواقع، فإنه يفقد خاصيته كحساب منطقي ويصبح نظرية وصفية تقبل الرفض إمبريقياً، ولكن إذا عولج الحساب المنطقي على أنه غير قابل للرفض، أي على أنه نسق من الصيغ المنطقية الصادقة بدلاً من كونه نظرية علمية وصفية، فإنه لا يطبق على الواقع»(٢٢).

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٢) يخالف كارل بوبر برأيه هذه الأبحاث المنطقية والإمبريقية تماماً. فمن المعروف أن التقسيم المتعارف عليه الآن هو: (١) العلوم الرياضية والمنطقية، وهذه العلوم هي علوم بحتة تتصف قضاياها بأنها تحصيل حاصل، أو بمعنى آخر: يضيف المحمول فيها فهماً جديداً للموضوع. (٢) العلوم الإمبريقية وتشمل علوم =

ولكن إذا كـان المنطق والنـظريات الأخـرى والقضايـا الشخصية الـوصفية كلهـا قـابلة للرفض من حيث المبدأ، فإن أي اختبار لن يزودنا إذاً برفض منطقي حاسم لأي قضية كليّة، وهنا كيف يمكن للعالم أن يتقدم؟

إن العالم عادة ما يقرر أن يختبر قضية كلية معينة، فيقوم بإجـراء الملاحـظات الملائمـة. وطالما أنه قرر مؤقتاً أن يقبل القضايا الأولية الناتجة فإنه يقارنها بنسق نظرياتـه الأكثر أو الأقـل تعقيداً - أي بالقضايا الشخصيـة الوصفيـة والمنطق والـرياضيـات - فإذا وجـد تناقضـاً فسوف تكون لديه مشكلة، لأنه لا بد أن يقرر أي جـزء، أو أجزاء، من النسق يجب رفضهـا. وهنا فإن المنطق والرياضيات لن يستطيعا أن يقدّما له يد العون. وإلا بـدلاً من هذا فـإنه يجب أن يقـرر مؤقتاً أن نتيجـة الاختبار تتضمن رفض كـذا وكذا من أجـزاء النظريـة والمنطق ككـل، ولكن القرار قد يكون خاطئاً، وقد يفتح المجال لاختبارات أبعد، ومن ثم فـالرفض دائـماً هو موضوع قرار من جانب العالم.

والواقع أنه لا يمكن لأيّ اختبار أن يكون نهائياً وحاسماً بصورة منطقيـة بالنسبـة الى أي نظرية. وهذا يعني أننا نتجه لتفسير التأويلات البسيـطة لنتائج الاختبار مثـل رفض الفروض المساعدة والتنبؤات الشخصية، أو إذا شملت كل هذه الأمور، نستخدم المنطق ذاته. ومن ثم فليس تركيب النظريـة يمثل هـذه الصورة وليس هـو الذي يحـدد ما إذا كـانت قابلة لـلاختبار وقـابلة للتكذيب، ولكن المنـاهج التي نـطبقها هي التي تحـدد ذلـك. يقـول بـوبـر في **منـطق الكشف العلمي**: «والسؤال عمّا إذا كان نسق معـطى يمكن النظر إليـه اصطلاحيـاً وإمبريقيـاً، إنما هـو سؤال خاطىء التصور. إنه فقط بالإشارة للمناهج المطبقة على نسق نظري ما فإنه من الممكن أن نسأل عما إذا كنا نعني بنظرية اصطلاحية أو بنظرية امبريقية»[23].

الإشارة التي يزودنا بها بوبر هنا واضحة تماماً. فالاختلاف بين العلم والميتافيـزيقا ليس مؤشـراً لتصوراتها أو للعـلاقة بـين تصوراتهـا، وإنما هـو مؤشر لكيفية معـالجتنا لهـا: إنه سلوك المحلل (أي منهجه) وليس تركيب نظرية للتحليل النفسي هو الذي يحدد ما إذا كان التحليل علمياً أو لا.

هكـذا نجد معيـار التمييز عنـد بوبـر بين العلم والـلاعلم، هذا المعيـار الذي يبـدو مشيراً الى خاصية النـظريات التي تتضمن تصـوراً معياريـاً لصور السلوك العلمي والـلاعلمي: لتكون علميـاً

= المستوى الوصفي مثل الأحياء والفسيولوجيا والتاريخ الطبيعي بأسره، وعلوم المستوى الاستقـرائي مثل الكيميـاء والطبيعة، ثم علوم المستوى الاستنباطي الاستقرائي، وهو مـا تعبّر عنـه الفيزيـاء المعاصرة بكـل فروعهـا. (٣) الدراسات الانسانية التي تشمـل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسـة الإنسان والاقتصـاد وما إلى ذلـك من العلوم. فكان بوبر حين أراد أن يخضع الصيغ المنطقية والرياضية الداخلة في إطار النظريـة الإمبريقيـة؛ إنما أراد أن يضفي على هذه الصيغ صفة الـتركيبية، وهي أصـلاً تحليلية. وهـذا ما يخـالف رأي الباحثـين. ولكن المبرّر المنهجي الذي يستند إليه بوبر هو أن هذه الصيغ أصبحت تمثـل جزءاً أسـاسياً من الـنظرية الإمـبريقية، أي أنها أصبحت صيغاً تطبيقية.

(٢٣) Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 210.

عليك أن تتمسك بالمعيار السلوكي الذي يقرره بوبر كما يلي: «إننا نقرر أنه إذا كان نسقنا يعبر عن مفهومه ومؤثراً فإننا لن ننقده أبداً بأي نوع من الخطط الخداعية التي يستخدمها عادة المذهب الاصطلاحي»(٢٤).

هذا المعيار كما ينظر إليه بوبر منهجي الطابع، لأنه لا ينبغي أن نستخدم أي نوع من التبرير في ميدان العلم الإمبريقي، أما في الميتافيزيقا فإن بوبر يصرّ على أن ما هو مقبول، أو غير مقبول عبر الزمن، إنما هو تغيرات التفسير العلمي، هذه التغيرات تعتبر بمثابة «خطط البحث الميتافيزيقية» للعلم.

على هذا النحو نتبين أن محتوى المعرفة العلمية في أي وقت هو المؤشر للقرارات المتبادلة على نحو ذاتي، تلك القرارات التي تستند إلى معايير منهجية مشتقة من «خطط البحث الميتافيزيقية» فالتمييز بين العلم واللاعلم جاء إذاً نتيجة للميتافيزيقا.

هـ ـ موقف بوبر من رشنباخ

إن الاستقرائيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم «الطرق الاستقرائية» وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي(٢٥)، لكن بوبر يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية ليس له ما يبرره، لأننا قد نتأتى إلى نتيجة كاذبة(٢٦). ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية ـ بناء على هذا الانتقال ـ يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام لكل الجزئيات الموجودة في العالم، وهذا مستحيل.

على هذا النحو نجد بوبر يصطدم برأي «رشنباخ» الذي أكدّ أهمية مبدأ الاستقراء، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية، «ومعنى أن نحذفه من العلم، هو أننا نجرّد العلم من القوة التي يقرر عن طريقها صدق أو كذب نظرياته»(٢٧).

ولكن «بوبر» يهاجم رأي «رشنباخ» وينقده بعنف قائلاً: «إذا كان مبدأ الاستقراء مبدأ منطقياً بحتاً، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة الاستقراء، لأنه في هذه الحالة، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية منظوراً اليها على أنها منطقية بحتة، أو تحصيلات حاصل، تماماً كالاستدلالات التي نصل إليها في المنطق الاستنباطي، ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء لا بد أن يكون قضية تركيبية يصبح نفيها ممكناً منطقياً»(٢٨).

من خلال هذا النقد ينظر «بوبر» إلى مبدأ الاستقراء على أنه «زائد»، أي غير

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢٦) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 27.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

ضروري، لأنه يفضي الى عدم الاتساق المنطقي[29]. ويفسر هذه الخاصية بأنه إذا حاولنا أن نعتبر صدق مبدأ الاستقراء على أنه معروف من «الخبرة» فإن المشكلات نفسها ستنشأ لدينا من جديد، لأننا كي نبرر مبدأ الاستقراء لا بد أن نستخدم استدلالات استقرائية أخرى، ولكي نبرّر هذه الاستدلالات الأخيرة، يجب أن نفترض مبدأً استقرائياً أعلى في درجة نظامه، وهكذا فإن هذه العملية تفضي إلى ارتداد لا نهائي إلى الوراء.

كما أن رأي «رشنباخ» القائل بأن مبدأ الاستقراء يستند إلى الاحتمال، حيث إن العلم في أدق صور تقدّمه يؤكد أننا لا نصل إلى صدق أو كذب بالمعنى الدقيق، بل نصل إلى درجة من الاحتمال فقط تحدد لنا حدود الصدق والكذب. هذه الفكرة من جانب «رشنباخ» تعرضت للنقد أيضاً لأنها ـ كما يرى «بوبر» ـ أقحمت على مبدأ الاستقراء لإنقاذه، ذلك لأنه «إذا ما اسندنا درجة من الاحتمالية الى القضايا المؤسسة على الاستدلال الاستقرائي، فإنه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد... وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره، وهكذا»[30].

ولكن «رشنباخ» يوجّه نقداً إلى «بوبر» نفضل أن نناقشه بعد أن نعرض للنقطة الثانية عند بوبر. يرى «بوبر» أن هناك خطواتٍ معيّنة لا بدّ أن نتّبعها في اختبار الفروض، فيمكننا من فكرة ما جديدة ـ فرضاً أو تخميناً ـ وضعت بطريقة مؤقتة، أن نستخلص النتائج عن طريق الاستنباط المنطقي. وهذه النتائج يمكن مقارنتها ببعضها، وبالقضايا الوثيقة الصلة بالموضوع، حتى يتسنى لنا الوقوف على العلاقات المنطقية التي توجد بينها. وهنا يميز «بوبر» أربع خطوات أساسية[31] هي:

(١) طريقة المقارنة المنطقية للنتائج التي يمكن عن طريقها اختبار الاتساق الداخلي للنسق.

(٢) البحث عن الصورة المنطقية للنظرية، لنرى ما إذا كانت تتميز بكونها إمبريقية أم علمية أم تحصيل حاصل.

(٣) المقارنة بين النظرية وغيرها من النظريات الأخرى، بخاصة عن طريق تحديد ما إذا كانت النظرية تشكّل تقدماً علمياً أم لا.

(٤) اختبار النظرية ذاتها عن طريق التطبيقات الإمبريقية للنتائج، التي يمكن أن تستنبط منها.

وهذه الطريقة تهدف إلى معرفة كيف أن النتائج الجديدة للنظرية[32] تستطيع أن تفي بمتطلبات التطبيق، سواء عن طريق التجارب العلمية البحتة، أم عن طريق التطبيقات العلمية التكنولوجية. كما أنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها، في سياق المعرفة العلمية،

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية فيما نطلق عليه «التنبؤات»، بخاصة التنبؤات التي يمكن اختبارها أو تطبيقها بسهولة. ومن بين هذه القضايا نختار التنبؤات التي ليست مشتقة من النظرية السائدة ـ أي التنبؤات التي تناقض النظرية السائدة ـ ثم نبحث عن الفصل في هذه التنبؤات، بالنسبة الى القضايا المشتقة، عن طريق مقارنتها بنتائج التطبيقات العلمية والتجارب. فإذا كان الفصل «موجباً» بمعنى أن النتائج الجزئية له مقبولة، فإنه يقال في هذه الحالة إنها اجتازت الاختبار. أما إذا كان الفصل «سالباً»، فإن النظرية التي استنبطت منها، في هذه الحالة تكذب. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن «الفصل الموجب» وحده هو الذي يؤيد النظرية أو الفرض، بينما الفصل السالب يُبطلها. وطالما أن النظرية أصبحت تفي بأغراض الاختبار، ولا يمكن إفحامها بنظرية أخرى من نظريات العلم، فإننا نقول إن النظرية حققت أغراضها، أو إنه أمكن التوصل الى «تعزيز» للنظرية أو الفرض.

هذه الأفكار التي يقدمها لنا «بوبر» عن طريقة الاختبار والخطوات التي يتعيّن على المنطقي أن يتبعها وهو بصدد القيام باختبار فرض من الفروض، تسير وفق الإطار العام الذي يضعه «بوبر» لمنهج البحث في مجال العلوم الطبيعية وفي الوقت نفسه، كانت أيضاً من الأهداف الرئيسية لنقد «رشنباخ» علاوة على ما سبق أن ذكره «بوبر».

يذهب «رشنباخ»[33] إلى أن «بوبر» أغفل جوانب مهمة من التمييز بين الاستدلال الاستقرائي والاستدلال الاستنباطي. بينما نجد أن النتيجة في الاستنباط متضمنة منطقياً في المقدمات[34]، وأننا بينما قد نصل إلى نتيجة كاذبة رغم صدق المقدمات نجد، على العكس من ذلك، أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عما هو جديد، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات السابقة فقط، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فإن اعتقاد «بوبر» بأن تفسير النظريات يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي. هذا الاعتقاد لا يمكن قبوله، لأن:

«الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية، ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية... فما هو معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها»[35].

إضافة الى هذا فإن «رشنباخ» يرى أن «بوبر» أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض، مما جعله ينقد الاستدلال

---

(٣٣) نشير هنا إلى أن كارل بوبر لا يقيم تمييزاً حاسماً بين الفروض والنظريات، يقول لنا في أول فصول منطق الكشف العلمي: «إن العالم يؤلف الفروض، أو أنساق النظريات، ثم يقوم باختبارها». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٤) هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٠٢.

(٣٥) سبق أن تقدم جون ستيوارت ميل بهذا النقد في إطار معالجته للقياس الأرسطي حين ذهب إلى أنه مصادرة على المطلوب الأول.

الاستقرائي، حيث لم يتبيّن أن: «العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستدلال استقرائي»[٣٦].

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد «بوبر» لإدخال مبدأ الاحتمال للاستدلال الاستقرائي، وأنه يفضي إلى ارتداد لا نهائي للوراء، فإن «رشنباخ»[٣٧] يرى أن الوقائع التي نلاحظها تمدُّنا فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة، لا بمعنى أنها تضفي عليها طابع اليقين المطلق، فالاستدلال الاستقرائي يقدّم لنا فقط درجة من الاحتمال أو الترجيح التي يتم التوصل إليها من الوقائع، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال هي التي تجعل نتائجه احتمالية، مما يمكّننا من المعرفة التنبؤية.

والواقع أن «رشنباخ» في نقده «لبوبر» لم يتبيّن المعنى الذي قصد إليه من الاستنباط، لأن «بوبر» لم يكن بصدد الحديث عن الاستنباط الصوري الذي يضمن في مقدماته النتائج، وبالتالي لا تفيد النتيجة شيئاً جديداً أكثر مما تفيده المقدمات، بل إن «بوبر» يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدّمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيده علماً جديداً، وهذا هو «الاستنباط البرهاني» تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعريفات والبديهيات، ولكن كيف يتصوّر بوبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدّمها لنا؟

يلجأ بوبر إلى استخدام «مبدأ التكذيب» الذي يستند بدوره لمفهومه عن «نمو المعرفة العلمية»؛ لأن مفهوم «النمو» حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والإمبريقية[٣٨]، فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الأسباب لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بدّ من توافرها، حتى يمكن القول عن أي نظرية إنها مقنعة. ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر إقناعاً لأن «منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات»[٣٩].

وفكرة النمو عند «بوبر» تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح «معيار التقدم» هو ما يحدد نمو العلم. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن

---

(٣٦) رشنباخ، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣٩) Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge,* p. 215.

النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار، وبالتالي فإنه يمكننا تطبيق هذا المعيار على نمو المعرفة العلمية، لأنه حدسي وبسيط(٤٠). وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة مشروعة بين معيار التقدم، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية. فالنظرية المتماسكة منطقياً هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار الأربع، وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ.

وحتى تكون النظرية متماسكة منطقياً، لا بد أن نلجأ مباشرة لمعرفة مضمونها أو محتواها المنطقي. فإذا كانت لدينا النظرية (a) التي ترمز مباشرة لقوانين «كبلر» الثلاثة، والنظرية (b)التي ترمز لقوانين «غاليليو»، فإن مضمون النظرية التي تشتمل على النظريتين معاً، ولتكن (ab)سيكون دائماً أكبر من، أو على الأقل مساوياً لأي من النظريتين (a)، (b) كل على حدة. فإذا كان الفرض المؤلف للنظريتين معاً نشير إليه بالنظرية (a b)، والرمز (Ct) يشير إلى المحتوى في الحالات الثلاث، فإن:

$$Ct(a) \leqslant Ct(ab) \geqslant Ct(b)$$

أي انه إذا ازداد المحتوى، قلّت درجة الاحتمال، أي ازدادت اللا احتمالية، ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتمثّل في أننا نعمل من خلال نظريات يتزايد محتواها، فإنّ هذا يعني أيضاً أننا نعمل من خلال نظريات يتناقص احتمالها. فالهدف الأساسي لا يتمثّل في الحصول على نظرية تعبّر عن درجة احتمال أعلى، كما هو الشأن في نظرية حساب الاحتمالات الرياضية، بل إننا نسعى للحصول على نظرية قوّتها التفسيرية أكبر من القوة التفسيرية لأي نظرية أخرى. والاختبار هنا يعني أنّنا ننتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب. ولكن كيف يمكن أن نتحدث عن نمو المعرفة من خلال النقد العقلي؟

و ـ نمو المعرفة والنقد العقلي

إن نظرية العلم عند كارل بوبر تعتمد على تصوّر ميتافيزيقي محدد للطبيعة يتّصف باطّرادات أساسية، لأنه توجد في الطبيعة قضايا كلية صادقة، وهذه القضايا هي ما يناظر وقائع الطبيعة، ومع هذا فإن عمومية الوقائع لا تضمن لنا أن تكون القضايا الكلّية صادقة، ومن ثم فإنه بينما نحن نعلم من ميتافيزيقا بوبر أنه توجد قضايا كلية صادقة، فإنه لا ينبغي أن نأمل في تأسيس أي نظرية علمية تكون صادقة فعلاً، ولكن نأمل فعلاً في حذف النظريات الكاذبة. ومن المعروف أن هدف العلم ـ من وجهة نظر بوبر ـ هو أن يقترب أكثر وأكثر من الصدق. والعلم يستطيع أن يفعل ذلك عن طريق منهج النقد العقلي. وهذا المنهج بطبيعة الحال يتضمن الصياغة الواضحة للمشكلات والاختبار المنتظم للحلول المقترحة وفقاً للقواعد المنهجية المشار إليها سابقاً. ومن ثم فإن نمو المعرفة يتقدم ابتداء من حذف الخطأ. ويمكن الاشارة إلى هذه العملية بصيغة بوبر الآتية:

$$P_1 \text{——} TT \text{——} EE \text{——} P_2$$

(٤٠) Popper, *Objective Knowledge*, p. 81.

حيث نبدأ بمشكلة ما، ونصوغ حلاً مؤقتاً، أو نظرية مؤقتة، ثم نعرضها بعد ذلك لكل الاختبارات الشاقة الممكنة في إطار عملية حذف الخطأ الذي يقودنا إلى صياغة مشكلات جديدة، وهذه المشكلات «تنشأ من نشاطنا الخاص المبدع»[41]. إلا أن هذه العملية المفترضة لا تفضي إلى نمو المعرفة فحسب، وإنما هي أيضاً تخدم فكرة بوبر الابستمولوجية للانتخاب الطبيعي، ففي مقالة بعنوان «التطور وشجرة المعرفة» نجده يكتب عن الانتخاب الطبيعي للفروض قائلاً: إن عملية الانتخاب الطبيعي هي في حدّ ذاتها «صراع دائم يستبعد تلك الفروض غير الصالحة»[42]. ومن ثمّ فالاختلاف بين المعرفة العلمية والمعرفة ما قبل العلمية أو المعرفة الحيوانية، هو أنّ المعرفة من النوع الأول معرّضة دائماً للنقد الواعي بصورة نظرية منهجية، ولهذا الأمر فائدته، لأنه: «بينما المعرفة الحيوانية والمعرفة ما قبل العلمية تنمو أساساً من خلال حذف الفرض غير الملائم، فإن النقد العلمي غالباً ما يعرض نظرياتنا أمامنا، ويحذف اعتقاداتنا الخاطئة قبل أن تؤدي مثل تلك الاعتقادات الى لجوئنا للحذف»[43].

من هنا جاء إصرار بوبر على وجود شجرة تطورية للمعرفة، وهذه الشجرة محكومة بفكرة منظمة عن الصدق في مقابل الوقائع[44].

إنه إذا كان منهج النقد العقلي هو النظام الدينامي الذي تعمل من خلاله غائيّة نمو المعرفة في اتجاه زيادة الصدق، فإنه من الضروري أن نتساءل: ما العلاقة بين هدف العلم عند بوبر ونظريته في المنهج؟ أو بالأحرى، هل هناك أساس عقلي للقول بأن المنهج له أهميته في التوصل إلى هدف العلم؟ هذا ما يتعينّ علينا أن نكشف عنه.

أولاً، إنك إذا اعتبرت أن السؤال الأول بالنسبة إلى هدف العلم هو الاقتراب من الصدق، فنحن نجد بوبر يستخدم تصوّر الصدق الذي تذهب إليه النظرية الكلاسيكية، أي أن الصدق يكمن في مناظرته بالوقائع. ولذا فإن بوبر في هذا الاتجاه يعتبر أن نظرية الفريد تارسكي (A. Tarski) عن الصدق تعد أصدق تمثيل للنظرية الكلاسيكية[45]، لأن تارسكي يتحدث عن الصدق ومناظرته للوقائع.

لكن حقيقة الأمر أن تصوّر الصدق عند تارسكي يخصّ العلاقة بين لغتين هما: اللغة الشيئية (Object Language) التي تصاغ في إطارها القضايا، والميتالغة[46]

---

(٤١) تنبّه بوبر في منطق الكشف العلمي الى أن القول بأن أفكار الكشف العلمي حدسية، سيثير عليه هجوم الوضعية المنطقية، لذا وجدناه يؤكد لنا أنه ما لم يسلم المرء بأن كل كشف علمي ينطوي بالضرورة على فكرة ترجع في أساسها للعقل التصوري البحث ولحدس العالم، فإن البحث العلمي يصبح مستحيلاً. انظر:
Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 38.

(٤٢) Popper, *Objective Knowledge*, p. 119.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٦) فضّلت ترجمة المصطلح Métalanguage باللفظة «ميتالغة»، بدلاً من المصطلح «ما وراء اللغة» =

(Metalanguage) التي تحتوي أسماء للقضايا في اللغة الشيئية.

افترض أن P تمثل إسماً، P' تمثل ترجمةً ميتالغوية للقضية P. إذا اتبعنا تعريف تارسكي فإنه يمكننا أن نقول إذاً بتقرير ميتالغوي مثل: P is true if and only if p' أي: P صادقة فقط وفقط إذا P'.

(لاحظ الوضع المعتدل للحرف P والوضع المائل للحرف P').

على هذا النحو، فإنّ نظرية الصدق عند تارسكي تؤسس تصوراً معيناً عن الصدق عن طريق علاقات محددة بين اللغة الشيئية والميتالُغة. لكن نظرية بوبر عن العلم ليست معنية أساساً بربط لغة العلم مع «الميتالغة» للغة العلم، وإنما هي نظرية معنية بربط القضايا العلمية للعالم بالاطرادات الأساسية للطبيعة. كذلك فإنه من المعروف أن نظرية تارسكي لا تقول لنا شيئاً عن علاقة اللغة بالعالم، أو علاقة تصور الصدق بالوقائع المناظرة، وهذا ما تتطلّبه نظرية العلم عند بوبر.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن بوبر أحياناً ما يستخدم لغتين مختلفتين، فنجده مثلاً في المعرفة الموضوعية، يستخدم بعض عبارات من اللغة الألمانية ويعتبرها لغة شيئية، ويستخدم الإنكليزية ميتالغة، على سبيل المثال القضية:

Der Mond besteht aus grunem käse

هذه القضية كاذبة، ولكنها قابلة للاختبار، ومن ثم فهي قضية علمية. ويمكننا أن نصوغ شروط الصدق الخالصة بهذه القضية كما يلي: «القضية الألمانية Der Mond besteht aus grunem käse صادقة فقط وفقط إذا كان القمر يتكون من الجبن الأخضر»(٤٧).

ولكنه حتى في إطار هذا المفهوم فإن الوقائع ما زالت بحاجة إلى تأسيس، لأنه في إطار نظرية بوبر هذه، فإن هذا المفهوم الذي يزودنا به يقودنا بعيداً، لأنه يحاول أن يؤسس العلاقة بين القضية في صياغتها بالإنكليزية وبين العالم على أساس العلاقات بين اللغة الإنكليزية واللغة الألمانية، كذلك فإن استخدام بوبر لتعريف تارسكي للصدق لا يحل المشكلات المتعلقة بنظريته في التناظر. إن بوبر في إطار نظريته يؤكد لنا أنه توجد قضايا كلية صادقة، ولذا فإنه يبقى أمامنا أن نوضح ذلك الشيء الذي يصفه على أنه «النقد العقلي» والذي يفضي بنا إلى مفهومه.

من الواضح أن أي تطبيق نسقي لمنهج النقد العقلي يجب أن يتضمن تغييراً في محتوى ما نسمح به كمعرفة في أي وقت «وفق خطة العلم»(٤٨). ولكن لماذا نفترض - كما يفعل بوبر - أن هذا يقودنا إلى نمو المعرفة بمعنى ازدياد احتمالية الصدق.

= تماماً كما نترجم المصطلح Métaphysics بالميتافيزيقا، بدلاً من «ما وراء الفيزياء أو ما بعد الفيزياء».

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

إن أهمية هذا التساؤل واضحة. فإذا لم نوضح أن تطبيق بوبر للمنهج يتضمّن فعلاً نمو المعرفة العملية، فإنه من المستحيل أن نبرر هذا المنهج عن طريق فكرة بوبر أو هدف العلم عنده. فإذا لم نتبين أن منهج النقد العقلي يُفضي إلى نمو المعرفة، فإن إصرار بوبر على ضرورة الاختبار وقابلية التكذيب لن يكون له أي أساس.

وكذلك إذا كان من المستحيل أن تكون أي نظرية صادقة، فيكون إذاً من المستحيل أيضاً أن نؤسس أيّ نظرية تقترب من الصدق أكثر من نظرية أخرى.

وحقيقة الأمر أن بوبر يبدو وكأنه متنبّه إلى هذه النقطة. فعلى سبيل المثال نحن نجده يكتب تحت عنوان «الصدق والعقلية ونمو المعرفة العلمية» إن السؤال «كيف تعرف أن النظرية T_2 ذات درجة عالية في الاقتراب من الصدق أكثر من النظرية T_1؟» يمكن الإجابة عنه كما يلي: «إنني لا أعرف ـ أنني أخمّن فقط. ولكنه يمكنني أن أمتحن تخميناتي بطريقة نقدية، فإذا صمدت للنقد الشاق، إذن فإن هذه الحقيقة يمكن أن تؤخذ سبباً نقدياً جيداً في مقابل التخمين»[٤٩].

ومرة أخرى يقول لنا بعد هذا الموضع مباشرة: «حتى بعد أن تكون T_2 قد رفضت بدورها فإنه يمكننا أن نقول إنها أفضل من T_1، لأنه بالرغم من أن كلاً منهما قد تبين أنه كاذب، فإن الحقيقة القائلة بأن T_2 صمدت للاختبارات التي لم تصمد أمامها T_1 أكثر من كذب محتوى T_2 بينما محتوى صدقها ليس كذلك»[٥٠].

من الواضح هنا أن هناك دوراً في موقف بوبر: إنه إذا كان من الممكن أن نؤسس نظرية تقترب من الصدق أكثر من نظرية أخرى، فمن الممكن أن نقول إذاً إن ما يصفه بوبر بوصفه منهجاً عقلياً للنقد يفضي بنا فعلاً إلى نمو المعرفة. إن بوبر يقدم لنا مجرد تخمين ويقترح علينا أن هذا التخمين معرض للنقد العقلي، وكما نعلم فإن النقد العقلي يجب أن يستخدم ليزودنا «بأساس نقدي جيد» في مقابل التخمين بأن نظرية ما أقرب جداً للصدق بدلاً من نظرية أخرى منافسة. وعلى هذا فالحجة الوحيدة التي يمكن أن يقدمها بوبر لتعضيد التقرير القائل بأن «النقد العقلي» يفضي إلى نمو المعرفة، تعتمد على منهج «النقد العقلي» ذاته، على اعتبار أنه يزودنا بأساس جيد لنمو المعرفة: النقد العقلي يوضح لنا كيف أن نظرية ما أقرب إلى الصدق من نظرية أخرى، ويوضح لنا لِمَ تكون نظرية ما أفضل من نظرية أخرى، بمعنى أنها تصمد أمام الاختبارات الشاقة التي لم تصمد أمامها النظرية الأخرى، وغياب النقد العقلي يؤدي إلى أن تصبح خطة العلم مدمرة تماماً، لأن غياب النقد العقلي في هذه الحالة يعني أن النظريات يمكن أن يوضح كذبها فقط، لكنها لا تشير إلى إسهام إيجابي في إطار العلم. وهنا أيضاً يبدو «النقد العقلي» على أنه مسألة «قرار» ميثودولوجي كما سبق أن أشار بوبر إلى هذا.

إلا أن فلاسفة العلوم الذين يمثلون الاتجاه السائد الآن يرفضون رأي بوبر عن مبدأ التكذيب والذي يضعه في مقابل مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية، ويجدون أن التكذيب

(٤٩) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 53.

(٥٠) Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 234.

مستحيل منطقياً، كما أن التحقيق مستحيل منطقياً. وهذا ما يمكن أن نتبينه بوضوح في ثنايا عرضنا لأفكارهم التي تكشف عن أبعاد واهتمامات جديدة ومختلفة تماماً.

٣ ـ الاتجاه الإمبريقي الرياضي

يمثّل هذا الاتجاه «هانسون» حيث يستخدم الرياضيات للبرهنة على مضمون الملاحظة، أو لإثبات التفسير من خلال الملاحظة، ويزعم أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا «ما شوهد» ويتصور أن يبدأ منظوره من خلال الأشكال الجشطالتية المتعددة التي يقدمها لتوضيح تفسيره لمعنى المشاهدة، وهو مشاهدة الشيء «كما لو كان كذا»[٥١] (Seeing-as).

لكن ما الذي يمكن أن تقدمه أمثلة الجشطلت للعلم؟ قد نتفق على أن أمثلة الجشطلت تقدم لنا نماذج جيدة للمشاهدة، واختلاف ما هو مشاهد من مُلاحظ إلى آخر، ولكن قد نظلّ على حالتنا من الشك في أن الملاحظات الملائمة والمهمة بالنسبة الى العلم والى النظريات العلمية هي من هذا النمط. لكن هانسون يريد ببراعته الفلسفية ودقته الرياضية وقوة براهينه أن ينتزع الشك من نفوسنا، مؤكداً أنّ «معنى مشاهدة الشيء كما لو كان كذا» مماثل تماماً لأمثلته الجشطالتية، التي يرى أن العلم عبر تاريخه الطويل تقدّم من خلالها. والأكثر أهمية من كل هذا، ما يريد أن يذهب إليه هانسون من أنّ هذا المعنى الجديد كان أكثر أهمية من الملاحظات المحايدة لفهم التغير العلمي.

هناك إذاً معنيان لكلمة «يشاهد» (See). المعنى الأول هو ما عرف منذ بداية العصر الحديث بالموضوعية التي تعني تركيز الانتباه على كل جوانب الظاهرة، وتمييز أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وتمييز عناصرها بدقة، والعناية بتدوين التفاصيل المشاهدة فحسب دون تدخل للذات في عملية الملاحظة ذاتها. والمشاهدة بهذا المعنى يطلق عليها هانسون المشاهدة «المحايدة» (Neutral)، حيث يرى العلماء بمقتضى هذا المعنى «الشيء نفسه». أما المعنى الثاني فبموجبه لا يشاهد العلماء الشيء نفسه. إنهم يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات، إننا نجد العلماء ـ بلغة علم النفس ـ يفرغون تأويلاتهم الداخلية والخاصة على الأشياء. فكأن المعنى الموضوعي هو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «التفسير»، أما المعنى الثاني فيمكن أن نطلق عليه مصطلح «التأويل».

إن «هانسون» يتفق مع «كون» في أنه بالمعنى الثاني فحسب نستطيع التوصل لمعطيات علمية[٥٢] (Scientific data) يتم بناءً عليها تركيب نظريات علمية جديدة. وهنا يمكن القول بأن كبلر وتيكوبراهي لم يبدءا بحثيهما من المعطيات نفسها، وأنهما لم يقوما بإجراء الملاحظات نفسها، ولم يشاهدا الشيء نفسه[٥٣].

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٥٢) Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1958), pp. 8-18.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥ و ١٧، أنظر أيضاً: =

ومن ثم فإنه بالمعنى الثاني لكلمة «يشاهد» وفقاً لرأي هانسون، فإن كبلر وتيكوبراهي وهما على قمة الجبل شاهدا أشياء مختلفة في الشروق لحظة بزوغ الفجر. ولكن كيف هذا؟ القاعدة الأساسية التي يستند إليها هانسون في هذا الرأي تبدأ من قول «كون»: «إن الممارسة العملية في عوالم مختلفة بالنسبة للاثنين جعلتهما يشاهدان أشياء مختلفة حينما ينظران من نفس النقطة، وفي نفس الاتجاه»(٥٤)، وهذا ما جعل هانسون يؤكد ابتداء من هذا الرأي «أن وضع كبلر وتيكوبراهي بالنسبة للشمس كوضعنا تماماً بالنسبة للشكل الآتي حينما أرى فيه طائراً، وترى فيه ظبياً»(٥٥).

إننا إذا ناقشنا رأي هانسون لوجدنا ثمة صعوبة متضمنة، لأن هانسون يقول: «أنت وأنا كلانا يشاهد هذا الشكل»، رغم أن كلينا لا يرى طائراً. إذا وضعنا إذاً الشمس مكان الشكل السابق ـ كما يقترح هانسون ـ فإن كلاً من تيكوبراهي وكبلر يشاهدها. فإذا كانت مماثلة هانسون دقيقة فإنها سوف تقف حجر عثرة أمام موقفه الخاص، لأن هانسون يشير إلى أن هذا هو المعنى الذي بموجبه يمكن القول بأن تيكوبراهي وكبلر لم يلاحظا الشيء نفسه الذي يجب ملاحظته.

لكن يمكننا الآن، ولبعض الوقت، أن نطرح جانباً كل التساؤلات المتعلقة بهذه الصعوبة، ونتقدم إلى الأمام لنفحص حجة هانسون القائلة بأن تيكوبراهي وكبلر شاهدا أشياء مختلفة بالمعنى الذي يهمّ العلم. فحجة هانسون الأساسية تبدأ من مقدمتين لا تقبلان الجدل وهما:

(١) س (تيكوبراهي) يشاهد ع ١ (الشمس التي يشاهدها تيكوبراهي).

(٢) ص (كبلر) شاهد ع ٢ (الشمس التي يشاهدها كبلر).

إن مشاهدة شيء ما، وليكن ع، تعني أنه إذا حدثت أ ١، أ ٢ . . أ ن، للشيء ع

فإن ب ١، ب ٢ . . .، ب ن ستنتج لدينا(٥٦)، أي أن للشيء (ع) خصائص معينة. فبالنسبة إلى الملاحظ ـ تيكوبراهي تكون الشمس (ع ١) من موضع معين يمكن مراقبة أنها تدور حول الأرض الثابتة(٥٧). ومن ثم فإنه سوف يشاهد الشمس متحركة(٥٨). وهنا يمكن إضافة المقدمة الآتية:

(٣) إذا كان أي فرد يشاهد ع ١ فهو يشاهد إذاً أن ل ١ (ع ١). حيث ل ١ تشير إلى ما هو متحرك.

إلا أنّ هذا الموقف يبدو مختلفاً في حالة كبلر وموقفه من الشمس، لأنه بالنسبة الى أي منّا، فإن مشاهدة شمس كبلر (ع ٢) تعني أن الشمس تشاهد بالصورة نفسها التي عهدناها عند

= T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 134.

(٥٤) Hanson, Ibid., p. 5.

(٥٥) Kuhn, Ibid., p. 149.

(٥٦) Hanson, Ibid., pp. 20-21, 22-23, 29-30, 58-59 and 97.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣ ـ ٢٤ و١٨٢.

تيكوبراهي[٥٩]. والسبب في ذلك أن كبلر يشاهد شمساً ساكنة (Static)، بينما تيكوبراهي يشاهد شمساً متحركة[٦٠]. ومن ثم فإنه حينما يشاهد كبلر الشمس فإنه يشاهد الأفق يدور من حولها، على حين أنه حينما يشاهد تيكوبراهي الشمس فإنه يشاهدها صاعدة أو تشرق[٦١]. والتحول من شروق الشمس إلى دوران الأفق يماثل لمثالنا الجشطلتي السابق. وهنا نجد هانسون يضيف المقدمة التالية لتدعيم حجته:

(٤) إذا كان أي فرد يشاهد ع ٢ فهو يشاهد إذاً أن ل ٢ (ع ٢).

حيث ل ٢ تشير إلى ما هو استاتيكي.

من (١)، (٢) يستدل هانسون النتيجة الآتية:

(٥) س يشاهد ل ١ (ع ١)

(٦) ص يشاهد ل ٢ (ع ٢)

إذاً كلّ من س، ص (أي تيكوبراهي وكبلر) يعرفان جيداً أن أي شيء ساكن ليس بمتحرك، وهنا فإن هانسون يستنتج من (٦) أن:

(٧) ص يشاهد ~ ل ١ (ع ٢)

ومن (٥)، (٧) يستنتج أن:

(٨) ع ١ # ع ٢.

ولكن ما الذي تخبرنا به النتيجة التي توصّلنا إليها في (٨)؟ إنها تقول لنا ببساطة إن تيكوبراهي وكبلر لم يشاهدا الشيء نفسه. وهنا يظهر أمامنا التساؤل التالي على الفور: هل طريقة الاستدلال التي انتقل بها هانسون من (٥)، (٧) إلى النتيجة (٨) لا يمكن أن توضع موضع التساؤل؟

إن الاستدلال الذي اعتمد عليه هانسون بهذه الصورة يعتمد أساساً على معنى «يشاهد أن»، وهذا المعنى هو ما يريد لنا هانسون أن نسلم به، وينظر إليه على أنه المعنى الملائم لملاحظات كبلر وتيكوبراهي. ونحن إذا سلّمنا مؤقتاً بموقف هانسون هذا، فإنّ هناك أشياء أخرى تتضمنها حجة هانسون، حيث لم يعد معنى «يشاهد» المعنى المحايد - أو حتى المعنى الذي قصد إليه هانسون - مهماً وملائماً بالنسبة الى ملاحظات تيكوبراهي وكبلر. والسبب في هذا يرجع بالضرورة إلى أن الاختلافات فيما يشاهدانه تقترب إلى حد كبير من الاختلافات بين ما هو متعلق باعتبار الأرض هي المركز، وما هو متعلق باعتبار الشمس هي المركز بالنسبة الى الكون ككل. وهذا هو الاختلاف الأساسي والعميق بين النظريات الفيزيائية لكل من تيكوبراهي وكبلر. ونحن إذا أردنا أن نتقدم أكثر لمعرفة تفاصيل حجة هانسون فإننا سنقع في متاهة الأغاليط، لأن هانسون بطريقة ضمنية يستخدم العبارة «يشاهد أن» لتعني أحد أمرين:

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣ - ٢٤ و١٢٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣ و١٨٢.

الأول، «يعــرف أن»[62] (Knows that) والثــاني «يعتـقــد أن»[63] (Believes that)، وفي الحالتين فإن حجة هانسون غير مقبولة.

أ ـ الحالة الأولى: يشاهد أن تعني يعرف أن

في الحالة التي يستخدم فيها «يشاهد أن» لتعني «يعرف أن» نجد أن حجة هانسون وإن بدت صحيحة، إلا أنها تفضي إلى نتائج غامضة، ويرجع سبب الغموض إلى أن المقدمات التي بدأ منها حجته هي في حد ذاتها كاذبة. لأنه من (٥) والفرض القائل بأننا نأخذ «يشاهد أن» لتعني «يعرف أن» نستدل النتيجة التالية:

(٩) س يعرف أن ل ١ (ع ١).

والآن فنحن نعترض على هذه النتيجة، لأنه من البديهي أن ما هو معروف إنما يكون صادقاً، فإذا كان الملاحظ س يعرف أن ل ١ (ع ١)، فيمكننا أن نستنتج إذاً أن ل ١ (ع ١) هي الحالة، وبالتالي تنتج لدينا النتيجة التالية:

(١٠) ل ١ (ع ١)

ومن (٧) يمكننا أن نستدل النتيجة:

(١١) ~ ل ١ (ع ١).

وحتى ندلّل على صحة رأينا فإننا سوف نوضح أن النتيجة (٨) تنتج من (١٠)، (١١) معاً.

إننا إذا وضعنا في اعتبارنا أننا بحاجة إلى النتيجة (١٠) لنجعل نتيجة هانسون صحيحة، وأن (١٠) أمكن الحصول عليها فعلاً من مجرد الافتراض القائل بأنّ «يشاهد أن» تعني «يعرف أن» فإن (١٠) تصبح نتيجة غريبة، وبالتالي تصبح نظرية تيكوبراهي كاذبة، لأنه كان مخطئاً في تحديد مكانة الشمس، ووضعها في النظام الشمسي. لقد أخطأ إذاً رغم رأيه القائل بأن الشمس متحركة. فإما أن نتمسك بالنتيجة (١٠) أو لا نتمسك. فإذا تمسكنا بها فسوف نتوقف عن قبول الفكرة الواسعة الانتشار والمعروفة عن تيكوبراهي بأنه كان مخطئاً في تفكيره بأن الشمس تدور حول الأرض. ومن ناحية أخرى فنحن إذا توقفنا عن قبول النتيجة (١٠) فإننا سنكون مجبرين على التخلي إمّا عن المقدمة (١) أو المقدمة (٣) لأنهما المقدمتان اللتان تتضمنان (١٠)، حيث إنه لا يمكننا من الناحية المنطقية أن نتمسك بالمقدمتين (١)، (٣) ثم نكرر (١٠)، وبطبيعة الحال فإن إنكار صدق المقدمة (١) يقترب من القول بأن تيكوبراهي لم يشاهد الشمس التي شاهدها، وهذا بالطبع أمر مبهم فإذا كانت «يشاهد أن» تعني «يعرف أن» فإن المقدمة (٣) التي يقدمها هانسون سوف ترفض إذا أنكرنا (١٠).

لقد حاول هانسون أن يدعم موقفه من خلال نظرته الفلسفية لعملية الإدراك ذاتها والمعطيات الحسية إذا أخذنا في اعتبارنا مذهبه الخاص حول «مشاهدة أن» التي هي بالنسبة

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨ و٢٠ ـ ٢٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

إليه تلقي ظلالاً من المعرفة على مشاهدتنا[٦٤]، وعلى اعتبار أن هذا المذهب يمثل الأساس المنطقي للعناصر التي تربط بين الملاحظ ومعرفتنا[٦٥].

لكن دانيال[٦٦] وسيلرز[٦٧]، ناقشا المسألة وأثارا بعض الجدال حول المعنى الذي ذهب إليه هانسون فيما يتعلق بالمعطيات الحسية، فكلاهما يؤكد أن فهم هانسون للمعطيات الحسية ودورها يشير إلى أن الأشياء المألوفة والتي نسميها «معطيات حسية» لا تضمن لنا أن الشخص الذي يشاهدها سوف يعرف أو «سوف يشاهد». إن لها الصفات أو الخصائص نفسها التي هي لشيء جزئي بالذات. فعلى سبيل المثال، نجد «دانيال» يرى أن الشخص يمكنه أن يظل على حالة مشاهدته للأنماط المألوفة للمعطيات الحسية، ومع ذلك لا يخطىء في لونها وشكلها... إلخ[٦٨]. وهذه الحجة التي يقدمها لنا «دانيال» تستند إلى الحقيقة القائلة بأن «مشاهدة أن» و «معرفة أن» إنما هي في الجزء الأكبر منها مسائل مفهومية، بينما مشاهدة الأشياء أو الحوادث في جانبها الأكبر، ليست كذلك، لأنه يمكنني أن أشاهد أن ما هو مصباح دون «مشاهدة أن» هذا المصباح مجموعة من الذرات، ومن ثم فإنه لا يمكن للملاحظ أن يشاهد أن شيئاً ما هو مصباح دون أن يعرف أنه مصباح.

من هنا نجد أن موقف هانسون، حتى إذا نظرنا اليه من خلال المعنى القائل بأن «يشاهد أن» تعني «يعرف أن»، يفشل تماماً في تدعيم الحجة السابقة التي ساقها في برهانه حول طبيعة المعنى الخاص الذي أراد أن يثبته للملاحظة.

ب ـ الحالة الثانية: يشاهد أن تعني يعتقد أن

إننا إذا ما فحصنا موقف «هانسون» إزاء هذا المعنى لوجدنا أيضاً أن حجته الأساسية تنطوي على أغاليط. فمن النظر في برهان هانسون السابق نجد أن المقدمتين (٥)، (٧) تتحولان إلى المقدمتين الآتيتين:

(١٢) س يعتقد أن ل ١ (ع ١).

(١٣) ص يعتقد أن ~ ل ١ (ع ٢).

لكن إذا أردنا أن نتنهي إلى النتيجة (٨) في البرهان السابق، من (١٢)، (١٣) لكان الاستنتاج غير صحيح، لأن (س) يعتقد أن (ل ١) أساسية بالنسبة الى (ع ١)، وكذلك (ص) يعتقد أن (~ ل ١) بالنسبة الى (ع ٢)، وهذا بطبيعة الحال لا يتضمن النتيجة (٨) في البرهان السابق.

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٦٦) C.C. Daniels, «Colors and Sensations: or How to Define a Pain Ostensively,» *American Philosophical Quarterly*, vol. 4 (1967), pp. 231-237.

(٦٧) W. Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind,» in: *Science, Perception and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), pp. 127-196.

(٦٨) Daniels, Ibid., pp. 4-5.

وفضـلاً عن ذلك فـإن المقدمتـين (٣)، (٤) تصبحان غـير معقولتـين، لأنهما إذا كانتـا صادقتين فإنّهما حتماً تُفضيـان إلى نتائـج شاذة وغـير متسقة مـع بقية حجـة هانسـون. لأنه إذا كـانت المقدمـة (٣) صادقـة فإنـه لن يمكن للمـلاحظ الأول تيكـوبـراهي أن يصحـح عقليـاً اعتقاداته الأسـاسية حـول الشمس التي يشاهـدها، كـما أنه سيظلّ قادراً عـلى رؤيتها. فـإذا افترضنا أن تيكوبراهي يشاهد ع ١ في الزمن ز ١، فإنه بمقتضى وضع «يعتقـد أن» في المقدمـة (٣) مكـان «يشاهـد أن»، فإن تيكـوبراهي في الـزمن ز ١ يعتقد إذاً أن ل ١ (ع ١)، أي أن تيكوبراهي في الزمن ز ١ يعتقد أن الشمس متحـرّكة أسـاساً، وفي اللحـظة الزمنيـة ز ٢ التي تسبق ز ١ فـإن تيكـوبـراهي يعتقـد عقليـاً أن ~ ل ١ (ع ١)،وسـوف ينتـج عن هـذا أن تيكوبراهي غير قادر على مشاهدة (ع ١) إذا كانت المقـدمة (٣) صـادقة: افـترض أنه شـاهد (ع ١) فعـلاً في الزمن ز ١، فبمقتضى المقـدمة (٣) سـوف يعتقد إذاً أن ل ١ (ع ١)، وهـذا الموقف مخالف لافتراضنا السابق بأنه عقلياً يعتقد أن ~ ل ١ (ع ١). ومن ثم يصبح الاعتقاد في النتيجتين ل ١ (ع ١)، ~ ل ١ (ع ١) أمراً غير مقبول من النـاحية العقليـة، لأنه لا يمكن للعقل أن يقبل القضية ونقيضها في الآن عينـه. كذلـك فـإنّ نتائـج مماثلة تنتج من النظر في المقدمة (٤). لذلك فإنه من المستحيل أن نقول بطريقـة عقلية إن تيكـوبراهي يعتقـد أو يعلم أن الشمس التي شاهدها من قبل ليست متحركة إذا كان ما زال قادراً على رؤيتهـا، حيث إن هذا القول يمثل تناقضاً منطقياً واضحاً. لكن قد يعترض هانسون على هذا الرأي، وقد يشـير إلى أن الاعتقـادات العلميـة تعـبر عن الـروابط المعتقـدة التي تقـوم بـين أمـور الـواقـع (Matters-of-fact). وحقيقةً لقد لاحظ هانسون بجدارة أن «الاختلاف ليس حول ما تكون عليه الوقائع ذاتها، وإنما حول كيف تتشابك الوقائع معاً»[٦٩].

إلا أنه حتى مع اعتبار هذا الرأي الأخير الذي يقدمه هانسـون مهماً، فـإن وجهة نـظره سـوف تظل مليئـة بالصعـوبات، ولن تسمـح للعلماء بمـراجعـة الـروابط التي يعتقـدونها بـين معطيات الخبرة. لأنه من المستحيل بالنسبة الى تيكوبراهي أن يعتقد بطريقة عقلية أن الشمس التي استمر في مشاهدتها خلال الفاصل الزمني الواقع بـين (ز ٢ - ز ١) ليست متحركـة. فإذا كـان تيكوبـراهي يعتقد أن ~ ل ١ (ع ١) في الـزمن ز ٢، فلن يمكنـه إذاً مشـاهـدة ع ١ في الزمن ز ٢. وحتى إذا ضمنا أنه كان يراجع اعتقاداته بهذه الصورة، فإنه سوف يشاهد شمساً أخرى ع ٢ (بينما ع ١ ≠ ع ٢). ومع هذا فإنه في الزمن ز ٢ نجد اعتقـاده المصحح ~ ل ١ (ع ١) لن يكون حول ع ١. ومن ثم فإنه إذا أردنا تعميم هذا القـول لوجـدنا أن اعتقـادات الشخص العلمية في أي زمن ليست حول ما يمكن للشخص أن يشاهده في ذلك الزمن. وفي هذا تناقض ومعارضة واضحة لموقف هانسون فيما يتعلق بالاعتقـادات العلمية كتعبـيرات عن الروابط التي نحصل عليها بين عناصر الخبرة الممكنة.

والآن، ما الذي يريد هانسون أن ينتهي إليه من خلال آرائه؟ إن هانسون يقترح علينا

---

(٦٩) Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Sciences*, p. 113.

أن ننـظر إلى الملاحظات العلمية عـلى أنها نظريـة محملة (Theory Laden) بـاعتقـادات وآراء مرحلة ما قبـل التفسير، أي أن العـالم يبدأ مـلاحظاتـه من منطلق محـدد لتحقيق فكرة معينـة لـديه، ومن ثم فـإنه يمكن القـول بأن العلماء عـلى اختلافهم يشـاهدون أشيـاء مختلفـة لأنهم يعتنقون نظريات مختلفة، ولأنه ما كان لهم أن يلاحـظوا ما لاحـظوه ما لم يكن لـديهم نظريـة يعتقدونها.

٤ ـ ميتودولوجيـا الاتجاه الإمـبريقي (كـون) والمنـظور التـاريخـي

كـان على تـاريخ العلم وفلسفـة العلم أن يتطورا بصـورة سريعـة بعـد صـدور **منـطق الكشف العلمي** لكـارل بوبـر، وبالفعـل نشطت الأبحـاث العلمية بصـورة سريعـة في هـذا الاتجاه، وبعد سبعة وعشرين عاماً بالتحديد لاح في الأفق سطوع نجم وكوكب جديدين. أما النجم فكان الاستاذ توماس كون أحد كبار الأساتذة في جامعة «هارفارد». وأما الكـوكب فقد كان مؤلّفه **تركيب الثورات العلمية** الذي صدر عن جامعـة شيكاغـو في عام ١٩٦٢، وعـلى وجه التحديد في الموسوعة العالمية للعلم الموحد.

ينظر إلى كون أحياناً عـلى أنه الممثـل الرئيسي لحـركة الـربط بين تـاريخ العلم وفلسفـة العلم من خلال الميتودولـوجيا. وهـذا الاتجاه رغم أنـه متوقـع منذ صـدور مؤلف كارل بـوبر **منطق الكشف العلمي**، إلا أنه كان ينبغي على فلسفةالعلم أن تنتظر مقدم كون ليحقق فكرة الربط التام بين هذه الجوانب الثلاثة في **تركيب الثورات العلمية** الذي دارت حوله الدراسات في السنوات الماضية، وما زالت تدور، حتى يومنا هذا.

لقد كتب كون في **تركيب الثورات العلمية** يصف لنا ما يحدث داخل العلم قائلاً: «إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المـألوفـة من الأماكن عينهـا التي نـظروا منها من قبـل، والسبب في ذلك أن تغيـيرات النموذج تجعـل العلماء فعلاً يشـاهدون عـالم أبحـاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا ينتمون إليه من قبل»(٧٠).

إن هذه العبارة تلخص لنا مضمون ما يريـد كون أن يـذهب إليه في **تـركيب الثورات العلمية**، فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنـا للأشيـاء تختلف، أو هي تتغير، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم نكن نألفها من قبل. ومن جانب آخر فإن هذه الرؤية الجديدة والمختلفة لا تكون إلا من خلال نموذج جـديد يجعـل العالم يفسر الأشيـاء ـ التي سبق أن شاهدها وفسرها تفسيراً معيناً ـ تفسيراً جديداً مخالفـاً لذلـك التفسير الـذي كان يتبنـاه فيما مضى وفق النموذج القديم، ولذا فإن قضية التفسير هنا مرتبـطة أشد الارتبـاط بالإدراك، ولا تكون الرؤية الجديدة للأشياء كذلك إلا من خلال نموذج جديد بديـل للنموذج القـائم فعلاً. ومن جانب ثالث فإن فكرة النموذج المطروحـة في كتاب «كـون» تشير بـوضوح شـديد إلى أن

(٧٠) Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions.*

العلم قبل أن يحدث التغير مختلف عنه بعد التغير، والسبب في هذا أن علم ما قبل التغير هـو ما يطلق عليه العلم السوي أما علم ما بعـد التغير فهـو ما يـطلق عليه العلم الشـاذ أو العلم الثـوري. هذه الجـوانب الثلاثـة هي مما يهمنـا إلقاء الضـوء عليه ونحن بصـدد الحـديث عن كون، وسوف نبدأ مناقشتنا لها بفكرة النموذج باعتبارها الفكرة المحورية.

رغم أن فكرة النموذج عند كون من أهم الأفكار التي تضمنها تركيب الثورات العلمية إلا أن الفكرة ذاتها على درجة عالية من الغموض، ولذا فـإننا نفضـل أن نبدأ بعـرض الفكرة كما يفهمها كون ذاته، ثم نبين مواضع الغموض.

يتصور كون أن العلم في فـترة من الفترات يحقق ارتبـاطاً كليـاً بين نـظرياتـه المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات التي تؤلف كلاً متماسكاً هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج. والعلماء في هذه الفترة يسـيرون في أبحاثهم العلميـة وفق هذا النمـوذج ويعملون من خلالـه، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج، والتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يـديه بـطريقة أو بـأخرى عـلى كشف علمي مهم يخالف بـه الآراء السائـدة في النموذج العلمي المعمـول به فعلاً، فتتغير نـظريات العلماء المعمـول بها في ظـل النموذج السـائد، لتحـل مكانها نـظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد، ويبدأ العلم مسيرته مرة أخـرى وفق أفكار وآراء جـديدة من خلال نموذج جديد مخـالف تمامـاً للنموذج الـذي ألفه العلماء فيـما مضى. والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم السوي. أما العلم الذي توصلنا إليـه بعد الكشف العلمي فهـو العلم الثوري أو الشـاذ، وهو ثـوري أو شاذ لأنـه خرج عـلى المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد.

لكن إذا كانت فكرة النموذج التي يقدمهـا كون عـلى هذا النحـو جديـدة ومبتكرة فـإنه ينبغي أن يشير إلى الغموض الذي اكتنف الفكرة، لأن كون لم يقدم الفكرة من خلال مفهـوم واحـد، وإنما أشـار في مواضـع متعددة من أول صفحـات مؤلفه، وحتى نهايتهـا إلى مفـاهيم متعددة. بل تعـريفات مختلفـة أشد الاختـلاف لفكرة النمـوذج، مما أدى إلى كثـير من الخلط والغمـوض، ويمكن لنا أن نصنف المعـاني التي وضعها كـون لفكـرة النمـوذج في التصنيفـات الرئيسية الآتية:

ربط كون فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضـع، وهذا مـا تشير إليـه نصوصه المختلفة، وبذا يشير إلى أهمية الجانب الميتافيزيقي. ويمثل هذا فيما يلي من الأفكار:

- الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد. يقول كون «لا يمكن لأي جماعة علمية ان تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجمـوعة معينـة من الاعتقادات»[٧١]، وهـذا يعني أن العلماء يضعون في اعتبـارهم أفكـار النموذج المسبقـة، كما أن اعتقـادهم في نظريـات وآراء معينة يـوجه عملهم ونشـاطهم العلمي أثناء الممارسة العلمية ذاتها.

---

(٧١) المصدر نفسه.

ـ الربط بين فكرة النموذج والأسطورة، حيث يؤكد كون أنه «إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن أن نطلق عليها أساطير، إذن فإنه يمكن أن تنتج الأساطير بالمناهج نفسها وتؤدي إلى الأسباب ذاتها التي تفضي إلى المعرفة العلمية في عالم اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علماً، اذن فالعلم يتضمن معتقدات لا متسقة مع ما نعلمه اليوم»(٧٢). وعلى هذا فإنه إذا طرحت هذه البدائل أمام التاريخي فإنه يختار البديل الأخير من بينها، أي أن العلم يتضمن معتقدات لا متسقة مع ما نعلمه اليوم، فالنظريات القديمة ليست غير علمية من حيث المبدأ، وأنها نظريات غنية بالأفكار والآراء التي تطلعنا على الكثير.

ـ وفي موضع ثالث يربط بين النموذج والتأملات الميتافيزيقية الناجحة بقوله: «في المراحل الأولى لتطور أي علم فإن الأشخاص المختلفين يواجهون مجال الظواهر نفسه ـ ولكن ليس الظواهر الخاصة نفسها ـ وهم يضعونها ويؤولونها بطرق مختلفة. وما هو مدهش وفريد بالنسبة لما نطلق عليه علماً هو أن الاختلافات المؤقتة لا بد أن تختفي... ولنقبل نموذجاً معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها، والنظرية هنا لا تحتاج إلى تفسير كل الوقائع التي تواجهها»(٧٣). وفي موضع آخر يقول: «وكما تتغير المشكلات، كذلك تتغير المقاييس التي تميز الحل العلمي الحقيقي من مجرد التأمل الميتافيزيقي أو اللعبة الرياضية»(٧٤).

ـ النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك. يقول كون: «إذا قمنا بإجراء عملية مسح للتجارب الغزيرة في التراث والتي استمدت منها هذه الأمثلة فإن المرء سوف يتبين على الفور أن النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك»(٧٥)، ولهذا فإن «النماذج تحدد لنا قطاعات واسعة من الخبرة»(٧٦).

من هذه النصوص التي يقدمها لنا كون يتضح لنا عدة أمور مهمة، فمن جانب، نجد أن العمل العلمي المتواصل للعلماء تحكمه مجموعة من الاعتقادات التي يؤمن بها هؤلاء، ذلك أن كون يضع في اعتباره فكرة المجتمع العلمي الذي يعد بمثابة الإطار المنظم لنشاط العلماء ومجمع أبحاثهم. وهذا المجتمع يترك العنان لكل عالم لكي يفكر فيما يريد، ويكتب ما يريد في الوقت الذي يريد وفقاً لما يعتقد. وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشد التباين، وهذا ينعكس على اهتماماتهم؛ فمنهم من يلعب الفن دوراً بارزاً في تشكيل مكوناته العقلية، أو من تكون له اهتمامات بالبيولوجيا مثلاً، وهو في الأصل رياضي. وهكذا نجد أن نشاط العلماء يحكمه عنصر التباين والاختلاف، وهم بطبيعة الحال أيضاً يتبادلون الآراء فتلتقي فكرة من هنا مع فكرة من هناك لتؤلفا فكرة جديدة لم تخطر على بال صاحبها أصلاً. ولكن من الجانب الآخر فإن كون يرى أن اعتقادات العلماء أسطورية المصدر، وأنها صدرت عن الأساطير، فلكل منا خبرته الخاصة من الروايات والأساطير الخرافية التي استمع إليها في طفولته، وهذه الأساطير تظل في الوجدان مهما كانت

(٧٢) المصدر نفسه.
(٧٣) المصدر نفسه.
(٧٤) المصدر نفسه.
(٧٥) المصدر نفسه.
(٧٦) المصدر نفسه.

خرافية، ومن ثم تقوم بدور حيوي في تشكيل اعتقاداتنا، ولهذا السبب فإننا حين نرى الأشياء في العالم الخارجي إنما نراها وفق رغبتنا واعتقادنا، وهذا ما يفسر لنا سر الاختلاف بين شخص وآخر في تفسير ظاهرة تعرض عليهما، فنحن حين نشاهد الظاهرة ونحاول تفسيرها إنما نطلق العنان لعقلنا لكي يجول في خلفياتنا العلمية لينتهي إلى تفسير معين. وتظل هذه النظرة تحكمنا حتى يأتي كشف علمي جديد فتنقلب الأمور رأساً على عقب ويبدِّد ما كنّا نعتقده، ويستحدث النموذج الجديد الذي في إطاره إذا ما نظرنا للأشياء مرة أخرى من المواضع نفسها التي ألفنا النظر منها فيما مضى، وجدنا أن الأشياء تبدو لنا مختلفة لأننا أصبحنا نؤمن، أو نعتقد، بمبدأ جديد يجدد إدراكنا لما نراه، فكأن النموذج بهذا المعنى يفرض علينا رؤية معينة للأشياء ويحدد لنا مطلق الخبرة.

ويمكن أن نتبين أهمية هذه الفكرة من خلال أمثلة كون المتعددة، فهو يؤكد أن اكتشاف هيرشل ـ عالم الفلك في القرن الماضي ـ لكوكب أورانيوس يقوم مثالاً واضحاً على وجود جسم فلكي شوهد بطريقة مختلفة[٧٧]. ويعتقد أيضاً أن هذا الكشف يعد مثالاً أولياً لتحول مجال الرؤية البصرية عند العلماء، وهو مماثل تماماً للتحول الجشطلتي. ويقدم كون البينة الآتية دليلاً على نتيجته: على الأقل في سبع عشرة مناسبة مختلفة بين الأعوام ١٦٩٠ ـ ١٧٨١ شاهد الملاحظون الأوروبيون «كوكباً في مواضع نفترض نحن الآن أنها لا بد وقد كانت مشغولة في وقت ما بأورانيوس»[٧٨]، ولكن «واحداً من أبرع الملاحظين من بين هؤلاء جميعاً شاهد الكوكب فعلاً في أربع ليال متتابعة»[٧٩]، ولقد لاحظ هيرشل الشيء نفسه، ولكن بعد عناء البحث «أعلن أنه شاهد مذنباً جديداً»[٨٠]. وأعلن لاكسل بعد ذلك أن المدار الذي وجد فيه هذا المذنب ربما كان لكوكب. من هذه البينة ينتهي كون إلى النتيجة الآتية:

«حينما قبل هذا الاقتراح (أي اقتراح لاكسل) كانت هناك أعداد قليلة من النجوم وأكثر من كوكب واحد في العالم بالنسبة للفلكي المحترف، والجسم الذي تمت ملاحظته قد شوهد بطريقة مختلفة تماماً لمدة قرن من الزمان»[٨١].

هذه الآراء وغيرها من الأمثلة التي يقدمها كون[٨٢] يريد أن يثبت من خلالها أن التحولات التي تحدث في مجال الرؤية البصرية هي التي تجعل العلماء يشاهدون ما هو جديد في عالم الملاحظة الكبير، على اعتبار أن الجانب التفسيري للملاحظة يتخذ طابعاً دينامياً. لكن هناك مجموعة من الملاحظات علينا أن نثبتها على موقف كون وهي:

الملاحظة الأولى: إن مسألة البينة التاريخية لاكتشاف الكوكب أورانيوس، كما زعم

(٧٧) المصدر نفسه.
(٧٨) المصدر نفسه.
(٧٩) المصدر نفسه.
(٨٠) المصدر نفسه.
(٨١) المصدر نفسه.
(٨٢) المصدر نفسه.

كـون، هي حالـة لنموذج الجشـطلت وتحولاتـه، وهذه مسـألة مشكـوك فيها. ربمـا كـان من الأفضل أن نقول الرأي نفسه بمعنى آخر، فنقول إن الملاحظات الفلكيـة التي اعتقدت خـطأ أن ما شاهدته في السماء كان نجماً، بينما هـو في الحقيقة كـوكب، وإن الرأي بـأن هيرشـل لم يعلن أن أورانيـوس كان مـذنباً إلا بعـد العديـد من الضـمانـات[٨٣]، ولمـا حصـل عـلى هـذه الضمانات (من خلال الرصد المتتابع لموضع الكوكب) أعلن أنه اكتشف مذنباً جديـداً. وهنا فإن إعلان هيرشل لهذا الرأي لم يتم إلا بعد الفحص وإن ما سبقت مشاهدته هو مذنب، إنما هو شيء ما فعلاً بطريقة مختلفة. ومن ثم فإن ما فعله هيرشل ببسـاطة هـو أنه أعلن أن لـديه بعض التبريرات للاعتقاد بأن ما شوهد كـان مذنبـاً. على هـذا النحو فـإن هيرشـل أعلن بأن لـديه بعض المـبررات لأن يعتقد بـأن ما شـاهده يفـترض الخصـائص نفسهـا التي تفـترضهـا المذنبات، وأن لاكسـل اقترح المـدار «من الممكن أن يكون لكـوكب» بعد محـاولات متعـددة مثمرة بذلها ليجعل الحركة الملاحظة ملائمة لمقدار المذنب[٨٤]، ولكن كـون لا يقترح علينـا أن لاكسل شاهد الآن كوكباً[٨٥]، أو أن هذا الكوكب تم إدراكه بصـورة مختلفة[٨٦]، أو أن الخـبرة الراهنة أحدثت تحولاً في الـرؤية[٨٧]. ولـذا فإنـه يمكن القول بـأن لاكسل يعتقـد الآن بصورة عقلية أن الحركة الملاحظة كانت حركة كـوكب، بمعنى أن لاكسل يعتقـد أن الشيء نفسه قـد شاهده كل واحد من الملاحظين لأنه يفترض خاصية أو صفة أنه كوكب، وذلك لاعتقـاده أنه يسلك الـطرق نفسها التي تسلكهـا الكواكب، وليس لأن كـل واحـد اعتقـد أن مـا شـاهـده كوكب. فقد أخطأ البعض في فكرتهم عن صفات المواضـع التي شاهـدوها، وأخـطأ بعضهم الآخر حين اعتقـد أنه نجم، لأن الاعتقـاد بأنـه نجم يختلف تمامـاً عن مشاهـدة أو إدراك أنه نجم فعـلاً، فإذا «كـانت هناك أعـداد قليلة من النجـوم أضيف إليهـا الكـوكب الجـديـد في عـالم الفلكي المحترف»[٨٨] بعد قبـول اقتراح لاكسـل، كما يـذهب كـون إلى ذلـك، يجب أن يكـون هـذا إذاً متبوعاً بشيء آخر، ويتتبع هذا أنه قبـل لاكسل لا بـد وأن تكون هنـاك نجوم أخـرى في عالم الفلكي المحترف، ولكن إذا كان هذا صحيحاً فإنه لا يمكن للمرء أن يقول إن الفلكيـين قبل لاكسل كانوا مخطئين حول عدد النجوم. ومن جانب آخر فإذا قلنا إنهم كـانوا مخـطئين، فـإن هذا يعني أن نقول شيئاً حول طبيعة وجهة نظرهـم في مقابل وجهة النظر المعروضـة ـ وكون لا يرى أنهم كانوا على خطأ ـ والسبب في ذلك أن من وجهة نظر كـون أنه كـانت توجـد حقيقة نجوم كثيرة العدد في عالمهم[٨٩]. ومن ثم فلم يكن هؤلاء الفلكيون على خـطأ، وفي هذا فـإن رأي كون الخاص ينسحب على العلم الحديث ويتطابق معه.

---

(٨٣) المصدر نفسه.
(٨٤) المصدر نفسه.
(٨٥) المصدر نفسه.
(٨٦) المصدر نفسه.
(٨٧) المصدر نفسه.
(٨٨) المصدر نفسه.
(٨٩) المصدر نفسه.

إن موقف كون هذا يفتح الباب لمناقشات وتحديات فلسفية كثيرة، رغم ما يعلنه من أنه ليس مشغولاً بوضع فلسفة وصفية المعلم: إنه يريد ببساطة أن يقول للعلماء إن ما اعتادوا أن ينظروا إليه على أنه اعتقادات علمية صحيحة، هو في الواقع اعتقادات خاطئة.

الملاحظة الثانية: إن كون في أحد أمثلته التي يقدمها من خلال استعراضه لمجهودات الكيميائيين يبدي شكوكه حول آراء الكيميائي الفرنسي «بروست» ونظيره «بيرثلوت» قائلاً:

«لقد ادعى الأول أن كل التفاعلات الكيميائية تحدث في ظل وجود نسب ثابتة، أما الثاني فلم يذهب إلى ذلك. وقد جمع كل منهما بعض البينات التجريبية التي تؤيد وجهة نظره. ومع هذا، فقد تحدث كل من الرجلين بالضرورة من خلال عمل الآخر. فبينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف في النسب، نجد أن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب، وعند هذا الحد فإنه لا التجربة ولا التعريف الاصطلاحي كانا ملائمين. لقد كان الرجلان يقفان عند نقطتي تقاطع تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة لجاليلو وأرسطو»[90].

إن موقف كون في هذا النص يتضمن أن هذين الرجلين كان الواحد منهما يتحدث عن الآخر بالضرورة، وأنهما كانا يمثلان غرضين متعارضين. وحقيقة الأمر أنهما كانا يمثلان غرضين متعارضين، ولم يكن الواحد منهما يتحدث من خلال عمل الآخر. ولكن أي ضرورة تلك التي يذهب إليها كون؟

لا شك أن الطريقة الميثودولوجية التي يعرض من خلالها كون وجهة نظره للإدراك هي التي تفرض علينا قبول نتيجته. فوجهة نظره الحقيقية تتضمن أن بروست وبرثلوت كانا يمثلان غرضين متعارضين، وأن كلاً منهما كان يتحدث بالضرورة عن عمل الآخر، ولهذا السبب لم يتحكما في تفصيلات المعطى الذي شاهداه. ووفقاً لهذا التغير الجديد فإن عوالم الرؤية بالنسبة الى هذين العالمين كانت مختلفة، كما يشير كون، ومن ثم فالآراء التي أعلناها عن عوالمهما ليست جديدة ولكنها متعارضة الغرض، وهما حينما أعلنا هذه الآراء فإن كلاً منهما كان يتحدث حقيقة من خلال عمل الآخر، ولذا فإنهما بالضرورة يمثلان نموذجين مختلفين.

هذه النتيجة الغريبة التي انتهينا إليها ترجع في جزء كبير منها إلى الاستخدام الغريب للكلمات عند كون: فهي إما كاذبة، أو تؤدي إلى سوء فهم. ويمكن أن نتبين هذا من التقرير الآتي:

(أ) بينما شاهد برثلوت مركباً يختلف من حيث النسبة، فإن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب.

ولكن لماذا لا نقرر ببساطة أن:

(أَ) اعتقد برثلوت أن التفاعلات الكيميائية تتضمن المركبات التي يمكن أن تختلف في النسبة، بينما اعتقد أن التفاعلات الكيميائية تتضمن الخليط الفيزيائي فحسب.

---

(٩٠) المصدر نفسه.

إننا إذا تبينا (أ) بدلاً من (أ) فإن هـذا يرجـع للعالمين نفسيهما، ولا يـرجع إلى طبيعـة العلم أو شبه العلم كما يذهب إلى ذلك كون. لقد كان للعالمين فعلاً سيـطرة على مـا اعتقداه حول ما شاهداه، على الأقل سيطرة أكثر على ما شاهداه، وهذا بطبيعة الحال يرجع إلى وجهة النظر الاعتقادية وليس إلى الرؤية.

هكذا تبدو أمامنا آراء كون حول حقيقة الرؤية البصرية في مجـال العلم، وطبيعة إدراك الجزئيات التي يعتبرها العالم بمثابة المعطيات الحقيقية التي ينطلق الكشف العلمي ابتداء منها.

لكن ما الذي يمكن قوله عن فكرة الاختبار عند كون من خلال العلم السوي؟

إن الاختبارات كما يرى كون تعد بمثابـة موصـلات، إلا أنها ذات نوع خـاص متميز، حيث إن نتيجة التحليل تطلعنا على أمر مهم بـالنسبة لفكـرة كون، وهـو أن ما يختـبر إنما هـو العالم ذاته وليست النـظرية. ولهـذا فإن الاختبـار في العلم السوي ليس اختبـاراً للنظريـات، وإنما هو بالأحرى جزء من نشاط حل المعضلات. ذلك أن ما يحكم العلم السـوي هو وجـود نموذج معين، أو بمعنى أدق، العلم السوي محكوم بالنظرية السائـدة. ونحن نعلـم أن النموذج السائد موثوق به ضمناً ولكن قد لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، وهنا قد تحدث مفارقات، والبحث العادي، أو المألوف لنا، يقوم على أساس حل هذه المفارقات. كذلـك فإننـا نلاحظ أن النموذج عند كون يضع في الحسبان، أو هو يـأخذ كضـمان، وجود حـل لكل معضلة عن طريق الاختلافات بين النموذج والملاحظات، وبناء على هذا فـإنه طـالما أن الاختبـارات تنفذ من خلال العلم السوي، فإنه يمكن النظر إليها تماماً بصورة مكافئة لنظرة كـارل بوبـر لاختبار النظرية، ولذا فهي تبدو عـلى أنها اختبار لمهـارة المجرب في حـل المعضلات. فـإذا كان نـاتج الاختبار سالباً فإن النتيجة هنا لا تمثل فشل النظرية، وإنمـا تمثل فشـل المجرب وعـدم قدرتـه على الحل. وموقف المجرب في هذه الحالة، أو مكانته العلمية، تهبط نتيجـة لإخفاقـه في حل المعضلة، ولكن مكـانة النمـوذج وقدرتـه على العمـل وتجـانسـه في هـذه الحـالـة ومن خـلال الإخفاقات المتتالية للمجرب، هذه المكانة التي يحتلها النموذج سـوف ترتفـع بلا شـك، ومن ثم يثبت النموذج ويحتفظ بقدرته على العمل أمام هذه الصعوبات والإخفاقات المتكررة.

إنه وفقاً لرأي كون، فإنه في الوقت الذي يكون لدينا فيه العلم الشاذ أو العلم الثوري قد يحدث اختبار أصيل للنـظريات، ومن ثم فـإن النتيجة السـالبة لـلاختبار ينـظر إليها ليس بـاعتبارهـا إخفاقـاً شخصياً من قبـل المجرب، وإنمـا بوصفهـا إخفاقـاً للنظريـة وفشلاً ذريعـاً لأبعـادها. أو بمعنى آخـر، فإن الاخفـاق الذي نـظر إليه فيـما سبق على أنـه إخفاق من قبـل المجرب قد ينظر إليه في هذه الحالة على أنه إخفاق للنظرية موضع الاختبار.

كذلك فإنه تبعـاً لوجهـة نظر كـون فإن العلم السـوي هو الشرط المـألوف للعلم، أمـا العلـم الشاذ فهو شرط غير عادي. وهنا نجد أن فكرة الاختبار مختلفة في ضوء الحالتين، لأنـه إذا أردنا اختبار القضـايا العلميـة، وفق رأي بوبـر فإن العلماء يضعـون القضـايـا أو الفروض ويختبرونها خطوة خـطوة، وعلى حـين أن هذا القـول بالنسبـة الى كون يعني فقط، وفقط، أن

العلماء يختبرون حلولهم للمعضلات. وهنا نتساءل: كيف يمكن الدفاع عن النظرية حسب رأي كون؟ إنه بلا شك يوجد تضارب في ثنايا رأي كون من المهم أن نتنبه إليه، إذ إن الشرط الذي ينظر إليه كون على أنه الشرط المألوف والدقيق العلم (إذا حصلنا عليه فعلاً)، هذا الشرط ينظر إليه بوبر على أنه شرط غير علمي.

وبالصورة نفسها نجد أن هناك وجهاً من اللاتماثل عند بوبر بين قابلية التكذيب وعدم قابلية التحقيق للتعميمات العلمية، وتلك خطوة لا يمكن التراجع عنها في إطار أفكار بوبر. ونحن نجد اللاتماثل نفسه يلعب دوره عند كون في تركيب الثورات العلمية، وقد أخذ كون هذه الفكرة من بوبر، لكن كون أشار بوضوح في مؤلفه إلى رأي بوبر القائل بأنه لا يوجد تحقيق وأن التكذيب هو ما يعنينا، ولكن ينبغي أن نعلم أن كون فعل هذا حتى يقضي على فكرة بوبر باعتبارها ليست واقعية ولا تتفق مع أفكاره، على أساس أنه في مرحلة العلم السوي لا يوجد تكذيب للنظريات العلمية، بينما في حالة العلم الشاذ فإن البينة التي توضع في الاعتبار على أنها تكذيب للنموذج الذي نألفه، سوف تؤخذ أيضاً على أنها بينة لتحقيق النموذج الجديد.

وما نلاحظه على تركيب الثورات العلمية أن كون لم يقدم لنا أي معيار للتمييز بالنسبة الى العلم رغم أنه ينحّي جانباً معيار قابلية التكذيب الذي قدمه كارل بوبر.

أمر آخر نرى ضرورة الإشارة إليه بالنسبة الى كل من بوبر وكون، وهو أن كون ينظر إلى العلم السوي والعلم الشاذ معاً، فالعلم السوي (وهو ذلك العلم الذي لا يوجد فيه أي اختبار حقيقي للنظريات) يعتبره كون علماً أصيلاً، بينما العلم الثوري (والذي يحدث فيه الاختبار الحقيقي للنظريات) فهو علم شاذ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نصفه بصفة العلم الأصيل. ومن ثم فإن ما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند كون هو علم فحسب عند بوبر، وما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند بوبر هو علم فحسب عند كون.

كذلك يشير كون إلى نقطة أخرى مهمة فيما يتعلق بالنظريات، حيث يقول: لقد حدث كثيراً في تاريخ العلم أن وضعت نظرية قبل أن يفشل اختبارها. ولكن ليس قبل أن تبدو كنظرية ملائمة لتأييد حل المعضلات، ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة.

الواقع أن كون فهم بوبر بصورة خاطئة هنا، لأن بوبر يعلّق أهمية كبيرة على تمييز النظرية العلمية، ليس من جهة اختبارها فعلاً وإنما من حيث قابليتها للاختبار، فالنظرية الأكثر قابلية للاختبار هي النظرية الأفضل، ولذا فإن بوبر يذهب إلى ضرورة أن نعتمد على أن النظرية العلمية الأكثر قابلية للاختبار لا بد أن تستخدم بدلاً من النظرية السابقة، رغم أن النظرية السابقة ـ وهي السائدة ـ لم تفشل اختباراً بعد.

أما فيما يتعلق بكون النظرية مؤيدة لحل المعضلات، فإن هذه الفكرة في حقيقتها فجة، لأنه ما دام كون يصر على أنه توجد مفارقات ومعضلات لم تحل، فإن الفارق بين التأييد

والفشل في التأييد بالنسبةالى حل المعضلات إنما هو مجرد فارق في الدرجة. لا بدّ أن يكون هناك إذاً مستوى نقدي حاسم، ونحن لا نعلم هذا المستوى.

ولكننا نتساءل: لماذا يكون العلم السوي هو جوهر العلم في رأي كون؟

إننا حقيقة نعارض فكرة كون التي يزعم في إطارها أن العلم السوي هو جوهر العلم، أو هو العلم الأصيل، ولكننا في الوقت نفسه سنفترض مؤقتاً مع كون أن تاريخ العلم يسير وفق النمط الكوني فعلاً، أي أننا سوف نفترض أن هناك فترة طويلة في التاريخ للعلم السوي يحدث أثناءها قطع بسبب العلم الشاذ أو الثوري، بحيث تبدأ بعدها فترة جديدة من العلم السوي. لماذا يهتم كون بأن ينسب قيمة عالية للعلم السوي إذاً، على حين ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ أو الثوري؟ إننا نثير هذا التساؤل من واقع اعتبارات ثلاثة مهمة هي:

- إن العلم السوي يقارن دائماً بالعلم الثوري أو الشاذ، وكون نفسه يرى أنه من الخطأ ألاّ يهتم بالعلم السوي، رغم أنه يؤكد أن العلم السوي ليس منتجاً ولا يؤدي إلى أفكار جديدة.

- إذا كان كون قد تساءل بأي صورة أو كيفية تقدم العلم السوي لتبين على الفور أن العلم السوي يتقدم عن طريق التراكم. وهنا نتساءل: لماذا حاول كون أن يطابق أو ينشىء علاقة تطابق ذاتية بين العلم والنظرية، رغم اعتقاده بالعملية الدينامية التي تكتسب المعرفة بواسطتها؟

- لماذا لم ينقد كون العلم السوي؟ ولماذا سجل إعجابه الشديد به؟ لماذا فعل هذا وهو من أعظم فلاسفة العلم، واكتسب شهرة عالمية بكتاباته عن الثورة الكوبرنيكية وتركيب الثورات العلمية؟

- هناك الكثير عن العلم السوي في حياة الانسان بحيث نستطيع أن نتبينه، وهذا الكثير يفوق بمراحل ما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري أو الشاذ، فما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري نادر جداً من وجهة النظر السوسيولوجية والميثودولوجية معاً لأن ما يحدث نادراً في حياة الانسان أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت.

من أهم النتائج التي نتوصل اليها من الاستعراض السابق ما يلي:

- إن القضايا العلمية، أو إن شئت، التصورات العلمية، تتسم بتلك الصفة نتيجة قابليتها للاختبار، وهذه السمة في حد ذاتها تميزها من اللاعلم.

- ان القضايا العلمية تنتظم على هيئة نسق فرضي استنباطي، تختبر الفروض الموجودة في مستواه الأدنى، اختباراً تجريبياً، فإذا جاءت نتائج الاختبار موجبة (Positive) صدقت الفروض في المستوى الأدنى والأعلى من النسق، وإن جاءت نتيجة الاختبار سالبة، فإنه ينبغي في هذه الحالة تعديل الفرض أو رفضه أو البحث عن بديل، أو حتى مراجعة عملية الاشتقاق مرة أخرى.

- إن القاعدة المنهجيـة الرئيسيـة في قبولنـا نظريـة ما، والقـول بأنها علميـة، هي النقد الـواعي، ذلك النقـد الذي يـظهر نشـاط العقل، ومن ثم يصبـح النقد العقـلي مسألـة قـرار ميتودولوجي.

- إن رؤيـة العلماء للظواهـر، ومشـاهـداتهم إيـاهـا، إنمـا تتحـدد من خـلال النمـوذج (Paradigm) أو التصور العام، أو النمط التصوري الذي يقبله مجتمع العلماء.

- إن تحول العلماء، أو انتقالهم من نموذج الى آخر، إنمـا يفرض عليهم بـالضرورة قبول تصورات ومفاهيم علمية جديدة، مختلفة عن تلك التي اعتنقوها في فترة سابقة.

ملحق

لا شك أن هناك العديد من النتائج التي يمكن استخلاصها من كتابات أقطاب فلاسفة العلم في وقتنا الراهن، إلا أن هذه النتائج التي أشرنا اليها توّاً تفي بغرض العرض هنا. وقد نتساءل، هل تجد هذه النتائج طريقها الى التحقيق في كتابات الباحثين في الوطن العربي؟ هل مـا زلنا نعتنق أفكـار فلسفة العلم التي سـادت فيها قبـل هذا التـطور المعـاصر؟ أم أن هنـاك دراسات تبرز هذه الأفكار؟

٥ - التطبيق على نموذج من الدراسـات المنهجيـة في مجـال علم الاجتـماع

الواقع أن الكتابات في فلسفة العلوم، في وطننا العربي، قد تكـون متعددة وكثـيرة، إلّا أن هذه الكتابات ترسم لنا حدود فلسفـة العلوم بصفة عـامة، وتحـدد التعريفـات والمفاهيم، وتشير إلى الإجراء العلمي الذي يقوم به الباحث في فلسفـة العلم، وتصميم خطوات المنهج العلمي، وفي كثير من الأحيان تقسيم مـوضوعـات هذا المنهـج الى تقليدي ومعـاصر. وتُجمع هذه الكتابات على الأخذ بمفاهيم محددة ومتقاربة عن فلسفة العلم. يذكر زكي نجيب محمـود في **المنطق الوصفي** أن فلسفة العلم تتناول قضـايا العلم بـالتحليل المنـطقي[٩١]، وهي بذلـك تخدم العلوم بتوضيح قضاياها[٩٢]. وقد ذهب صلاح قنصوة الى المعنى نفسه تقـريباً، فقـرّر ما نصه «تكاد فلسفة العلم ان تكون مرادفاً للتحليل المنطقي لقضايا العلم»[٩٣]، ثم يـذهب في فقرة أخـرى الى بيان ما يعنيـه بهذا المفهـوم قائـلاً «فلسفة العلم ليست ممـارسة للعلم، بـل هي حديث فلسفي عن العلم، أي أنها لا تقـدم معـارف علميـة، بـل تتفلسف حـول تلك المعـارف، وحـول المنـاهـج التي تـوصلت اليها»[٩٤].

(٩١) زكي نجيب محمود، **المنطق الـوضعي**، ط ٤، ٢ ج (القاهـرة: مكتبة الانجلو المصريـة، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٤٠.

(٩٢) زكي نجيب محمود، **موقف في الميتافيزيقا**، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٠٢.

(٩٣) صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

أما محمد ثابت الفندي فقد خصص جزءاً من مقدمته التي أعدها لكتاب **فلسفة الرياضة**، لمناقشة الصلة بين العلوم والفلسفة، وحركات النقد الذاتي في العلوم وفلسفة العلوم، وفي ثنايا العرض الذي قدّمه، ذكر أن «فلسفة العلوم تتضمن حتماً الإشارة الى المناهج العلمية، ولكن ما تتضمنه بالأصالة هو الاشارة الى حركات نقدية مهمة تميز الفكر المعاصر في العلوم القائمة فعلاً عند العلماء أنفسهم للأسس والمبادىء التي تقوم عليها علومهم وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل وبالضبط المنطقي في ضوء حاجات جديدة للعلم ذاته»(٩٥). وبعد هذا النص بقليل يشير الى أن «المسائل التي تعالج في فلسفة العلوم، فأمر نختلف فيه أشد الاختلاف»(٩٦) ويذكر أربعة موضوعات متصلة يقررها في إطار فلسفة العلوم وهي(٩٧):

ـ موضوعات ذات طابع منطقي صرف، وهي إما موضوعات من المنطق الرمزي نفسه وإما أبحاث في التعريفات والقضايا الخاصة بعلم ما مع تحليلها تحليلاً رمزياً.

ـ موضوعات ذات طابع فني علمي، مثل البحث في أسس الرياضيات.

ـ موضوعات ذات طابع منهجي، (أي خاص بمناهج كل علم على حدة) من حيث كيفية إقامة النسق فيه، وشروطه المنطقية، ومشكلاته المتعددة.

ـ موضوعات ذات طابع فلسفي، ومثالها المواقف الفلسفية الأساسية التي يقفها الباحث حيال حقائق علم ما من العلوم.

وفي مفهوم قدمناه في **فلسفة العلوم الطبيعية** جاء أن فلسفة العلوم «تقوم على فحص مناهج العلماء ونقدها، وتحليل عناصر البناء العلمي ككل، وتناول مشكلات العلم من جوانبها المعرفية»(٩٨).

والجدير بالذكر أن هناك أمثلة متعددة للتعريفات والمفاهيم التي يستخدمها الكتاب في وطننا العربي لفلسفة العلوم، إلا أن الأمر المهم ليس الأمثلة والتعريفات وإنما إمكانية مواكبة البحث هنا أو هناك للتطور العلمي المعاصر. والذي لا شك فيه أن جوانب التطور التي أشرنا اليها في الأقسام الأولى من هذا البحث لا تتحقق تماماً في الأبحاث المعاصرة الميتودولوجية في الوطن العربي، لكن بعض أفكارها وجوانبها ترد هنا أو هناك، فما زالت الأصداء بعيدة وما زال الصوت ضعيفاً، ولسنا نريد لصوت العلم أن ينزوي بيننا، وإنما نريد لأمتنا أن تأخذ بأسباب العلم المعاصر، ولا يكفي أن نجد الكاتب هنا أو هناك يكتب عن بيكون ومِلّ وطوالع النهضة في العصر الحديث حتى البدايات الأولى من القرن الحالي، ويقف

---

(٩٥) محمد ثابت الفندي، **فلسفة الرياضة** (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ١٠ ـ ١١.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٩٨) ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة العلوم الطبيعية** (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٩)، ص ٤.

عنـد هذا الحـد وكأنـه قدم كنـوزاً ثمينة للقـارىء، لقد تجـاوز الموقف في فلسفـة العلوم الآن مرحلة كون (Kuhn)بكثير.

إنـه في ضوء الفكـرة التي أشار اليهـا د. الفندي والمتعلقـة بالموضوعـات ذات الطابـع المنهجي، أي الخاصة بمناهج كل علم على حدة، وتطبيق أفكار فلسفة العلوم فيهـا، نجد أن من باحثينا العرب من استطاع بمهـارة ودقة أن يـطبّق الفهم الجديـد والتصورات الجـديدة في مناقشته للمنهج في علم الاجتماع.

ناقش محمد عارف في مؤلفه المنهج في علم الاجتماع(٩٩) بصورة نقدية جسورة تصـورات هذا العلم، وقد تحققت في مناقشته نقطتان أساسيتان تضفيان على عمله طابع المعـاصرة بأدق معانيها وهما:

- فكرة النسق الفرضي الاستنباطي.
- مبدأ النقد العقلي البوبري.

هذا مع الوضع في الاعتبـار أنه استفـاد أيضاً في هـذه الدراسـة من بعض الأفكار التي أشرنا اليها عند كون، وسوف نشير الى ذلك في موضعه.

النسق الفرضي الاستنباطي والنقد العقلي

يتبنى عارف مدخلاً تكاملياً يعالـج من خلالـه مشكلات العلم قيـد الدراسـة، والذي حدا به الى تبنّي هذا المدخل، هو ما وجده من أوجه القصور والنقص في المدخل التجريبي أو المدخل العقلي كل على حدة، يقول في هذا المعنى: «وإذا كان الاتجاه التجريبي قد ركز جهده في إبراز أهمية مادة الادراك الحسي، كمصدر لهذه المعرفة، بينما سعى الاتجاه العقلي نحو إبراز ما للتفكير العقلي من دلالة في عملية الادراك المعرفي لهذه الظواهر، فإن وجهـة نظرنـا لا تقر أيـاً من هذين الاتجـاهين»(١٠٠)، أمـا الاتجاه التجريبي الذي يعتمد الادراك الحسي فحسب، فهو ما نطلق عليه «الاستقرائي» وأمـا الاتجاه العقلي فهو «الاستنباطي».

كـان من الطبيعي أن يحـاول عارف الجمـع بين المنهجـين في اطار نـظريته في التكـامل المنهجي، فيتعـامل مـع المـادة العلميـة من خـلال منـظور «استقـرائي ـ استنبـاطي» يـرى أن الأساس في البحث هو: «قيام مشكلة نظرية أو تجريبية تتحدى فكر الباحث، وتحفـز فيه دوافـع الفضول، وتثير فيه الحيرة، فبداية البحث الاجتماعي بمشكلة نظرية تتطلب التفنيد العقـلي والتجريبي معـاً، ونتائـج التفنيد تتطلب التفسير، والتفسـير يستلزم بدوره النـظرية وبـداية البحث الاجتـماعي بمشكلة تجريبيـة يتطلب التفسـير، والتفسـير يستلزم اللجوء الى الافـتراضات أو النـماذج، واستخدام الفـروض المستمدة من هـذه النـماذج، وهـذه

---

(٩٩) محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع: في ضـوء نظريـة التكامـل المنهجي، ط ٢ (القاهـرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

الفروض هي في ذاتها قضايا تنبؤية كما هي قضايا تفسيرية، ولهذا تتطلب الفروض الاختبار بواسطة مزيد من الحقائق»[101].

إن هذا النص يضعنا أمام المدخل البوبري[102]، مباشرة، وبذا فإنه يحقق فهماً جديداً ومعاصراً في مجال علم الاجتماع، إذ من الملاحظ أن صاحب هذه الرؤية وجد أن خطته الرئيسية، وفق أبعاد المنهج التكاملي الذي اتخذه مدخلاً، تنظر الى أن البحث الاجتماعي الحقيقي «يبدأ بمشكلة نظرية تتطلب التفنيد العقلي والتجريبي معاً» على المستوى العقلي، فنحن نضع المشكلة على هيئة فرض أو فروض تتسم بأنها تنبؤية وتفسيرية معاً. وأما من حيث المستوى التجريبي فإنها لا بد أن تختبر في مواجهة وقائع الخبرة، هذا الاختبار الذي قد يواجهنا بمشكلات جديدة تتطلب التفسير.

ووفق هذه الرؤية التكاملية وجه عارف النقد الشديد الى الاتجاهات الكلاسيكية في علم الاجتماع، وزعم أن هذه الاتجاهات عكست بصورة مباشرة كل جوانب القصور في المداخل الفلسفية الواحدية التي تبنتها، وأنه قد كان من الأجدى للباحثين في علم الاجتماع أن يرتكزوا، في تحديدهم للمصادر المعرفية في هذا العلم، على أساس أكثر صلابة من ذلك الإطار الفلسفي الذي نبع منه أصلاً هذا الخلاف المعرفي، كان أحرى أن يكون أساس تحديد المصادر المعرفية في علم الاجتماع اللجوء الى تحليل البناء المنطقي لعلم الاجتماع، والى دراسة عملية البحث الاجتماعي وهي وسيلة لإقامة هذا البناء، وتحديد المستلزمات المعرفية التي يتطلبها هذا البناء المنطقي[103].

ووفق هذا المنظور يناقش في إطار نظرية التكامل المنهجي ثلاثة مواضيع أساسية: أولها، المتطلبات المعرفية للتصور المتكامل للظواهر الاجتماعية[104]. وثانيها، مسلك البحث الاجتماعي في ضوء نظرية التكامل المنهجي، وقد حدد فيه منذ البداية أن الاتجاه التجريبي لمسلك البحث الاجتماعي يفضي الى تبني المدخل الاستقرائي، كما أن الاتجاه العقلي يؤدي الى أن تكون للاستنباط الصدارة في البحث، وسوف يعكس هذا بطبيعة الحال الخلاف بين أيهما أسبق. لكن في ضوء نظرية التكامل المنهجي يبدو الجمع بين الاستقراء والاستنباط ملائماً لأنهما «متساندان في الأداء الوظيفي خلال عملية البحث الاجتماعي، بحيث لا يكتمل الاداء الوظيفي خلال عملية البحث الاجتماعي، لواحد منهما وهو في عزلة عن الآخر»[105]، ولهذا المنظور أهميته إذ إن الباحث هنا تتبع عملية الالتقاء بين الاستقراء والاستنباط في إطار خطته، وأوضح وفق الخطة البوبرية أن بداية البحث هي بحكم الضرورة المنطقية بداية تصورية تستند الى «تآزر وظائف التصور العقلي

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(١٠٢) قارن هذا بما قلناه في بداية هذا البحث عن الإجراء البوبري، ص ١٥٠ ـ ١٥١، و١٥٩ ـ ١٦٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٧.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

والمشاهدات الحسية منذ بداية عملية البحث الاجتماعي»[١٠٦]. هذا التآزر الوظيفي بين الاستقراء والاستنباط له دلالته الواضحة، لأن الباحث يستنبط «من المصادرات النظرية لهذه البداية مجموعة من الفروض تشير الى الظاهرة النوعية التي يدرسها، ومن هذه الفروض ينتقل الباحث الى مشاهدات منظمة لأمثلة لهذه الظواهر كما تتحقق في الواقع الاجتماعي»[١٠٧].

لقد حاول صاحب هذه الدراسة أن يُنَظِّر لعلم الاجتماع وفق هذا المدخل، فنظر لكل الإجراء الذي صممه على أنه يكشف لنا بصورة دائمة عن المشكلات، تلك التي تتحدى فكر الباحث في علم الاجتماع، وتجعل عقله في حوار مستمر بين التصورات والمشاهدات، مما قد يدفع بنظرية جديدة الى الظهور بحيث تفسر نتائج المشاهدات التي لم يكن يتوقعها الباحث، ومن أهم ما تتسم به هذه المشكلات أيضاً أنها تلح على الباحث في تفنيدها على المستوى النظري والمستوى التجريبي في وقت واحد، أما تفنيدها على المستوى النظري فيكون بواسطة الجدل العقلي الذي يكشف «عما فيها من انعدام الاتساق المنطقي، أو ما قد تغفله هذه التفسيرات من أبعاد أساسية للواقع الاجتماعي ـ أو لذلك الجزء منه ـ الذي تتناوله تلك التفسيرات في تصوراتها، أو ليظهر تناقض هذه التفسيرات مع غيرها من النظريات»[١٠٨]. أما التفنيد على المستوى التجريبي فيكون «بواسطة الاختبار التجريبي والمشاهدة، وإخضاع ما فيها من افتراضات وتصورات للجدل مع الحقائق والمعطيات التي يسلم اليها الاختبار التجريبي والمشاهدة»[١٠٩].

ومن الملاحظ أن الباحث ينبهنا الى أن معنى الجدل العقلي الذي ينظر اليه هنا كنقطة بدء في عملية التفنيد، يختلف في العادة عن الاتجاهات التي حاولت تطبيق منطق الجدل وثلاثيته المقدسة في علم الاجتماع «إن الاتجاه النقدي الذي على علم الاجتماع أن يأخذ به يقرر أن الاتجاه الجدلي من حيث ما يحمله من مضمونات معرفية محدود الفائدة كمسلك من مسالك المعرفة في علم الاجتماع»[١١٠].

ومن جانب آخر فإن نشاط النقد العقلي يتكامل مع الجانب التجريبي في دراسة النظرية واختبارها. وفي ضوء هذا النشاط «يظل فكر الباحث الاجتماعي في حركة مستمرة دائرة بين النظر والمشاهدة التجريبية، وبين النقد العقلي والمنطقي والتحقيق»[١١١].

أضف الى هذا أنه في «ضوء هذه النظرة النقدية التجريبية التي تحدد مسلك البحث الاجتماعي يصبح دور المشاهدة التجريبية هاماً وأساسياً كذلك. ذلك أن الشواهد التجريبية التي تسلم الى هذه المشاهدة تحدد مصير التصورات النظرية، حيث يمكن قبول هذه التصورات اذا صمدت أمام المشاهدات التي تصمم لاختبارها»[١١٢]، ومن المعلوم أن الموقف البوبري يقرر ضرورة صمود التصورات أمام الاختبار.

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣١٣.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٣.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٦.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٣١٦.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

وقـد تحققت هذه الخـاصية أيضـاً فيما يـذهب اليه عـارف. لكن ما هي النتـائج المـترتبة عـلى استخدام المنظور النقدي مدخلاً لتصور التكامل المنهجي؟

تقرر نظرية التكامل المنهجي التي طبقها عـارف على دراسته في علم الاجتماع مجمـوعة من النتائج المهمة نذكرها على الصورة التالية:

ـ إن مـدخل التكـامل المنهجي ينـظر للنظريـة على أنها بمثـابة التفسـير المؤقت للظواهـر الاجتماعية، إنها «خاضعة للتعديل والمراجعة في ضـوء ما تكشف عنـه الحجة المنطقية من نـاحية، والبحث التجريبي من ناحية أخرى»[113]. ونحن نعلم أن خاصية التعديل والمـراجعة، كـما سبق أن أشرنا، بوبرية الطابع. ووفق هذا التصور يقرر هذا المدخل قبوله لقاعدة منهجية مهمة تتعلق باختبـار النظريات على المستوى التجريبي. ونقول عـلى المستوى التجـريبي لأن الشواهـد تحدد مصـير النظرية دائماً «فإن صمدت النظرية أمام المشاهدات التجريبية التي تصمم لاختبارها أمكن قبـولها مؤقتـاً، واذا حدث عكس ذلك تم رفضها»[114].

ـ يستند مدخل التكامـل المنهجي في اطار نـظرته للنقـد الى موقف تـوماس كـون الذي اتضح من تحليل الثـورات العلمية، وهـو أنه في ضـوء الانتقال من نمـوذج الى آخر يمكننـا أن نحكم على النموذج القديم بأفكار النموذج الجديد، مما يعني أنه لا يمكن لنا أن نزعم أفضليـة التصور القائل بالتحقيق أو التصور القائل بالتكـذيب. هذه الخـاصية اتضحت أيضـاً في اطار مـدخل التكـامل المنهجي الـذي يقرر في أكـثر من موضـع أنه «ليست مهمـة البحث التجـريبي التحقق من صدق القضايا النظرية فحسب، بل إن تفنيد هذه القضايا وإثبات زيفها في ضوء حقائق الواقع لا يقلّ أهمية عن التحقيق»[115].

ـ والأهمية الحاسمة للنقد تتمثـل في نقد التخمينـات التي يضعها البـاحث كحل مؤقت للمشكلات التي تواجهه في حياته الاجتماعية في ضوء الشواهد التجريبية[116].

ـ إن الاجراء الذي يراه مدخل التكامل المنهجي يختلف عن المداخل الكلاسيكية تمامـاً في خاصية مهمة. فأصحاب الاتجاهات التجريبية في علـم الاجتماع كـانوا يصممـون النظريـة بحيث تتفق النتائج المشتقة منها مع المعطيات التجريبية المشاهدة في الواقع الاجتماعي، وهـذا الإجراء واضح السعي الى التحقيق التجريبي. أما المدخل الجديد فلا يزعم هذه الخاصية ولا يتبع هذا الإجراء، إنه ينظر للنظرية في اطار علم الاجتماع نظرة بوبرية بحتة تنسجم والتصور الذي سبق أن أشرنا اليه.

ـ إن مـدخل التكـامل المنهجي يضـع في اعتباره خـاصية بـوبريـة مهمة عن نمـو العلم وتراكم نظرياته حيث لا يكون نمو النظريات في العلم نتيجـة لجمع المشـاهدات التجـريبية أو

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٨ ـ ٣١٩ و٣٢١.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

تـراكمها، بـل الأحـرى أن نـنظر إلى تـراكم المشـاهـدات عـلى أنها نتيجـة لنمـو الـنظريـات العلميـة[117]. وقد سبق أن قـرر كارل بـوبر أن خـاصية النمـو من أهم الخصـائص التي تميـز النظريات العلمية ـ وقد أشرنـا اليها فيـها سبق ـ وهكذا فـإن النظريـات وفق هذا المـدخل لا تصبح نتاجاً للمشاهدات، بل توحي بها التصورات، وتتطلب المشاهدات للكشف عن زيفها أو صدقها[118].

نستنتـج من كل مـا سبق أن بعض باحثينـا، كما اتضـح من التحليلات، يسـايرون في أفكارهم التطورات العلمية المعاصرة في فلسفة العلوم، وهم يطبّقونها ببراعة ودقة في مجـالات علومهم. وقـد يبدو من المنـاسب أن نشير الى أن الأبحـاث على المستـوى النظري البحث في فلسفة العلوم لا بد من دفعها بصورة أكـبر. إن الباحثـين العرب يحتـاجون الى الـدعم المادي والمعنوي، وإلى وسائل اتصال حديثة تواكب التطورات العصريـة. إن تكاليف يـوم واحد في حـرب ضروس تدور الآن في منـطقتنا العـربية يمكن أن تنفق عـلى الأبحاث العلميـة وتدفـع بعجلة التطور العلمي والفكري في أمتنا العربية، سنوات طويلة.

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

الفصل السابع

محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره

د. أحمد الربعي(*)

١ ـ مدخل الى المحاولة

أسئلة كثيرة وجادة تواجه الباحث المعاصر في ظاهرة نشوء العلم العربي ـ الاسلامي وتطوره. وهي أسئلة يكتنف اجاباتها الكثير من الصعوبات المنهجية والحضارية والنفسية سواء بالنسبة الى الظاهرة المبحوثة ـ أي العلم العربي ـ أم بالنسبة الى اللحظة التاريخية المعاصرة لدارس هذه الظاهرة.

ما هي الجذور العميقة لنشأة ظاهرة العلم العربي ـ الاسلامي، وأين تكمن هذه الجذور في البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للحضارة العربية ـ الاسلامية في لحظة تجليها التاريخي في عصر النهضة في القرنين التاسع والعاشر للميلاد؟ هل كان نشوء العلم وقيام المؤسسات العلمية من مراكز ترجمة ومؤسسات تعليمية، ومراصد فلكية، ومستشفيات، ودوائر علمية، تعبيراً عن تطور حضاري لا فكاك منه يعكس ما وصلت إليه الحضارة العربية ـ الاسلامية في ذلك الوقت، أم انه كان مجرد ظاهرة ثانوية أو هامشية لا تتعدى علوم الأوائل وترجمتها وتكرارها وشرحها دون تمثّلها، ودون المساهمة في تراكم المسألة المعرفية على الصعيدين النظري والعملي؟ هل كان المشتغلون بعلوم الفلك والطب والرياضة والكيمياء وغيرها لا يتعدّون دوائر علمية وفلسفية معزولة وليست ذات تأثير، وان الغلبة كانت دائماً للعلوم الدينية لا الفلسفية، النقلية لا العقلية أم ان هؤلاء العلماء قد لعبوا دوراً عملياً الى جانب دورهم النظري وساهموا في دفع عجلة التقدم الحضاري، وان مسألة الصراع بين العلوم العربية والعلوم «الأجنبية»، علوم المسلمين وعلوم «الأوائل»، علوم اليونان و«علوم الرحمن»، المؤسسة الدينية ورجالها، والمؤسسة العلمية ورجالها، هي مسألة تضرب بجذورها في أعماق توازن القوى الاجتماعية والفكرية أم انها مسألة مبالغ بها، وان العلاقة بين الدين

(*) جامعة الكويت ـ قسم الفلسفة.

والعلم أو الدين والفلسفة لم تكن بالحدة التي يتصورها كثير من الباحثين؟

وأعتقد بادىء ذي بدء، أن هذا البحث لا يطرح حلاً حاسماً للمسائل التي أمامنا، بل ربما يزيد المشكلة المطروحة تعقيداً، ولذلك فإن أقصى ما يمكن أن نقوم به هو محاولة التفكير بصوت مسموع في مسألة حضارية معقدة وشائكة.

وربما يكون السبب الرئيسي لصعوبة البحث هو طبيعة المسألة المطروحة أمامنا وتعقدها، فالمتعامل مع تاريخ العلم العربي ـ الاسلامي يواجه صعوبات جمّة، قد يكون أهمها هو أن دراسة تاريخ العلوم العربية ـ الاسلامية هي دراسة ما زالت تحبو في أول طريقها في مؤسساتنا العلمية وفي اهتمامات الباحثين العرب المعاصرين، وان الصورة التي أمامنا لطبيعة تطور العلم العربي ـ الاسلامي مازالت ناقصة من جوانب عديدة.

أضف الى ذلك، ان المتعامل مع ظاهرة العلم العربي ـ الاسلامي يبدو، وكأنه يسير فوق حقل من الألغام، في وسط ركام هائل من المناقشات في مسألة العلم والحضارة والتراث والمعاصرة وغيرها. وهذه المناقشات والحوارات ـ وبخاصة عندما تتعلق بالعلم ـ لا تتم في مناخ صحي يناقش المسائل بشكل موضوعي هادىء، ولكنها تتم وسط ضغوط حضارية ونفسية واجتماعية لا يمكن الاستهانة بها. ذلك ان دراسة تاريخ العلم العربي ـ الاسلامي ضمن منظور موضوعي يرتبط بحالة التردي العام للوضع الحضاري الراهن في الوطن العربي، وبمشكلة البحث عن خلاص لمثل هذه الحالة، وبمشكلة الفجوة العلمية والتكنولوجية الهائلة بين العرب والمسلمين من جهة وبين الغرب المتقدم والمتفوق من جهة أخرى.

لقد تطور الاهتمام بتاريخ العلم العربي بل وبالحضارة العربية ـ الاسلامية برمتها بعد الحرب العالمية الثانية ومع بداية مرحلة التململ والتحرر الوطني للشعوب العربية، وارتبط بمشكلة البحث عن الهوية الوطنية والقومية في مواجهة ثقافات المستعمر المتمكنة والقادرة، وزاد في تفاقم المسألة ان مرحلة التحرر الوطني والديمقراطي للأقطار العربية لم يتم انجازها رغم كل الآمال التي كانت معلقة على ذلك، بل إن الفجوة العلمية بشقيها النظري والعملي بين الدول الاستعمارية المتقدمة من جهة، ودول العالم الثالث بشكل عام من جهة أخرى، قد اتسعت بشكل مريع.

إن هذه الحالة من القلق والتوتر ومحاولة البحث عن الهوية الوطنية وعن الخلاص من الوضع القائم، جعلت دراسة تاريخ العلم العربي تتم في لحظة تاريخية قلقة ارتبطت بمقارنة بائسة ـ ولكنها مهمّة ـ بين ماض عربي علمي متقدم، وبين حاضر متخلف، وجعلت رد الفعل المتشنج في التعامل مع تاريخ العلم العربي ونشأته وتطوره، أقوى بكثير من روح الفعل الموضوعي الهادىء والمتزن.

وكان من الطبيعي والمناسب في ضوء ما طرحناه أن تنتشر بين ظهرانينا مدرستان رئيسيتان في التعامل مع العلم العربي ـ الاسلامي، وهاتان المدرستان تقفان على طرفي نقيض ولكنهما تصبّان في مجرى واحد وتخدمان هدفاً مشتركاً، وتصلان الى نتيجة واحدة.

أ ـ مدرسة الهروب «من» التراث العلمي

وهي مدرسة تضم بعضاً من المستشرقين وبعض العرب والمسلمين المغتربين عن الشرق وحضارته، وتتعامل مع ظاهرة العلم العربي وما حققه العرب والمسلمون في مجال العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية بروح المكابرة والتكبر، منكرين أي دور ريادي للعلماء المسلمين في تاريخ العلم الانساني، مدّعين ان هؤلاء العلماء كانوا مجرد مترجمين، ناقلين، شارحين مكررين للفكر اليوناني وكفى الله المؤمنين شر القتال.

هذه المدرسة تتعامل مع ظاهرة العلم الاسلامي كما تتعامل مع كل ظواهر الحضارة العربية ـ الاسلامية بروح كسولة لا تكلف نفسها عناء البحث الموضوعي في هذه المسألة الشائكة، وهي بالتالي تدمغ كل التطور الحضاري للأمة بدمغة مغرقة في تبسيطها منكرة أي دور للعلماء والفلاسفة المسلمين.

كما أنّ هذه المدرسة تنكر كل التطور الفكري والعلمي والفلسفي وتطرح حلها الجاهز وهو إعلان الطلاق مع كل التراث العلمي العربي ـ الاسلامي، وتطرح مسألة الارتباط بالفكر الغربي المعاصر كمخرج من الأزمة، وتدعو الى قطع الجذور مع ماضي الأمة وتراثها.

إن هذه المدرسة تتعامل مع الماضي باعتباره لعنة أو سُبَّة أو تهمة يجب التخلص منها. ولذلك طرح بعضهم فكرة الغاء الحروف العربية واستبدالها باللاتينية، وطرح بعضهم الآخر فكرة البداية من الصفر فيما يتعلق بتراث الأمة وماضيها، وهم في كل دعواهم وتحت الضغوط الهائلة لتطورات العلم والتكنولوجيا المعاصرة وأزمة التخلف العربي يتعاملون مع تراث الأمة وماضيها بروح استعلائية، ولا يجدون في هذا التراث ما ينتمي للتقدم ولا يكلفون أنفسهم إعمال الفكر في البحث والتنقيب والدراسة الموضوعية للتراث.

ب ـ مدرسة الهروب «الى» التراث العلمي

وهي المدرسة التي تقف على نقيض المدرسة الأولى ولكنها ـ كما قلنا ـ تصب في المصب نفسه وتصل الى النتيجة نفسها، وهي مدرسة يغلب عليها طابع الحماس الشعري والخطابي المبتذل في تعاطيها مع ظاهرة العلم العربي وتطورها. فهي تتعامل مع هذه الظاهرة بروح التقديس والمبالغة، وهؤلاء يدعون ان علماء المسلمين قد أجابوا عن «كل» الأسئلة وحلّوا «كل» المشكلات، وانهم قد قالوا الكلمة الفصل في الطب وعلوم الطبيعة والرياضيات وغيرها، بل إنهم لم يتركوا لأحد شيئاً. وهؤلاء يتميزون بالتعالي والادعاء الحضاري حينا، ويجهل مجرى تطور الحضارة والتراث العربي ـ الاسلامي حيناً آخر. إنهم لا يترددون في تقديس كل شيء في التراث منطلقين من مقولتهم التبسيطية بأن كل المسائل قد حلّها الأجداد. وليس أمامنا سوى أن نغرف من بحيرة الماضي السحرية لنحلّ مشكلات الحاضر.

وهذه المدرسة تربط بشكل ميكانيكي وتعسفي بين الحاضر والماضي، فأزمة الحاضر هي العقاب التاريخي للتخلي عن الماضي، والماضي لديها هو الحاضر، ولا جديد تحت الشمس،

مع اغفال كل التغييرات الهائلة في أساليب الحياة ونمطها وتطوراتها الفكرية والتكنولوجية.

إن الماضي بالنسبة الى هؤلاء هو مخدة الريش المريحة التي نضع فوقها رؤوسنا المتعبة وإن أي «تشكيك» في ماضينا هو من فعل أعداء المسلمين وبخاصة المستشرقين، وهم لا يترددون في أن يضعوا مستشرقين مثل بيكر وارنست رينان وستتلانا في السلة نفسها مع هاملتون جيب وبروكلمان، وماسينيون، و مايرهوف وبليياييف ونيلينو.

إنهم وان انتقدوا وبحياء نظرية المركزية الأوروبية لدى بعض المستشرقين، فإنهم يضعون مركزيتهم الشرقية في مواجهة مركزية غربية. المسألة وكأنها أسلحة فاسدة تقاتل أسلحة فاسدة، تأخذ من التراث ما يحلو لها وتترك ما لا ينسجم مع أطروحاتها الفوقية وعلى طريقة ﴿... لا تقربوا الصلاة...﴾[1].

٢ ـ العلم وحاجة التطور الحضاري

لقد انتشرت تفسيرات ساذجة لأسباب نشوء العلم وتطوره في الحضارة الإسلامية، وهذه التفسيرات يغلب عليها طابع حل المشكلات التاريخية المعقدة بالاعتماد على قاعدة «السبب والنتيجة» (Cause-Effect) معتقدين بامكانية الاجابة عن أسئلة حضارية معقدة كظاهرة نشوء العلم وتطوره، إجابة أحادية الجانب. فرغبة حاكم أو خليفة كانت عندهم سبباً كافياً لنشوء ظاهرة معقدة كظاهرة نشوء العلم، ومرض هذا الخليفة أو ذاك كان سبباً كافياً لدخول علم الطب وترجمة كتبه وفتح البيمارستانات. وظهور كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة كان هو السبب المباشر لوقف النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية، حيث استطاع الغزالي ـ كما يدعون ـ دحض الفلاسفة وإثبات تهافتهم حيث لم تقم لهم بعد ذلك قائمة!!

إن أحد الأمثلة المهمة لمثل هذه التفسيرات المغرقة في تبسيطها نجده في أحد أهم المصادر الرئيسية لتاريخ النشاط العلمي عند العرب المسلمين وهو كتاب **الفهرست** لابن النديم، فابن النديم يعتقد أن سبب ترجمة الكتب العلمية والفلسفية ونقلها من اللغات الأخرى وبخاصة اليونانية يعود لذلك الحلم الجميل الذي حلمه المأمون ذات ليلة فيقول:

«إن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض مشرباً حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب اجلح الراس، اشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره.. قال المأمون: وكأنّي بين يديه قد ملئت له هيبة فقلت من أنت قال أنا أرسطاليس. فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت ما الحَسَنُ؟ قال ما حَسُنَ في العقل. قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشّرع. قلت: ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم... فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في اخراج الكتب»[2].

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٤٣.

(٢) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ٣٣٩.

وفي رأينا أن مثل هذه التفسيرات الساذجة وغيرها كثير، تتجاهل الجذور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لنشأة العلم العربي ـ الاسلامي، وتتناسى أن سبب نشوء هذا العلم هو أعقد بكثير من التفسيرات الساذجة أو الأحادية الجانب التي طرحها العديد منْ الباحثين. فالعلْم العربي ـ الاسلامي هو نتاج مباشر لحاجات اقتصادية واجتماعية تستمد جذورها من طبيعة التطور الذي شهدته الحضارة العربية ـ الإسلامية الصاعدة في عصر النهضة الإسلامي إبّان القرنين التاسع والعاشر للميلاد. وليس حلم المأمون الذي يرويه ابن النّديم سوى التعبير المباشر عن كون هذا الحلم «العلمي»، إن دل على شيء، فإنّما يدلّ على أن أرسطو وعلوم اليونان والحاجة اليها كانت فكرة منتشرة في المناخ الفكري الإسلامي في عصر المأمون، وان هذه العلوم كانت حاجة ماسة من حاجات الحضارة التي بدأت تتشكل وتتطور وتتوسع مع تطور وتوسع الدولة الاسلامية وحاجاتها المتزايدة.

إن العلم ـ كما نعتقد ـ هو نتاج ثقافي لحضارة معينة. وإن العلم لا يظهر ولا يتطور إلا في مجتمع وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادي والاجتماعي تجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخية معينة حاجة موضوعية وليس اختياراً ذاتياً، وتعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي الى فهم أكبر لظواهر الطبيعة والحياة والانسان.

إن علماً متطوراً كعلم الجغرافيا مثلاً لا يمكن أن يكون تطوره وتقدمه على يد الجغرافيين المسلمين راجعين الى مجرد الاهتمام الشخصي لهؤلاء العلماء في معرفة أحوال البلاد والعباد، أو الى ترجمة كتب بطليموس الجغرافية أو غير ذلك من الأسباب الأحادية الجانب. فرغم أهمية ترجمة الكتب وأهمية حب الاستطلاع والبحث لدى هؤلاء العلماء فإن المسألة كانت أبعد بكثير من حدود هذه المسائل الجزئية.

فالدولة الإسلامية التي امتدت حدودها وشملت أكثر من قارة، وأقامت الجيوش وتوسعت بشكل كبير، إن مثل هذه الدولة كان لا بد لها من تطوير المعرفة الجغرافية وما يستتبعها من علوم أخرى كالحساب والمقاييس والأبعاد والأوزان، ومعرفة المناخ والتضاريس والممرات المائية والبحرية. فإن جهل حدود الدولة وتضاريسها وأحوال سكانها وطبيعة نشاطاتهم الاقتصادية وعاداتهم وتقاليدهم، يجعل من المستحيل على الدولة المركزية أن تقوم بعملية جبي الضرائب والمكوس والخراج والجزية والزكاة. ودون رسم الخرائط يكون من الصعب على الجيوش أن تتحرك دون معرفة طبيعة التضاريس والممرات المائية، ويتأخر تطور التجارة الداخلية بين أجزاء الامبراطورية نفسها ومع العالم الخارجي، سواء أكانت تعتمد على القوافل البرية، أم السفن البحرية لعدم معرفة عواصم هذه البلدان وثغورها ومناخاتها وحركة الرياح، والمواسم الزراعية والتجارية.

ومن الأمثلة على أهمية معرفة جغرافية المدن أنّ قتيبة بن مسلم الباهلي عند غزوه مدينة بخارى واجهته مشكلة عدم معرفته بهذه البلاد وتضاريسها وعاداتها فأرسل الى الحجاج بن يوسف الذي كتب لقتيبة يطلب منه أن يرسم صورة أو خريطة لمدينة بخارى والمدن المحيطة بها ليسهل عليه دخولها.

ونجد في كتب الجغرافيين العرب عشرات الأمثلة على ارتباط علم الجغرافيا بالحاجات الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدولة الناشئة. وقد فسّر ابن حوقل في **المسالك والممالك** العلاقة بين المعرفة الجغرافية ومسائل الخراج والجبايات والضرائب والتجارة فيقول «... وقد جعلت لكل قطعة أفردتها تصويراً وشكلاً يحكي موضع ذلك الاقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن والبقاع وما في أضعافها من المدن والأصقاع وما لها من القوانين والارتفاع وما فيها من الأنهار والبحار وما يحتاج الى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الاقليم من وجوه الأموال والجبايات والأعشار والخراجات والمسافات في الطرقات وما فيه من المجالب والتجارات ..»[3].

وفي وصف ابن حوقل لمدينة برقة مثلاً تفاصيل كثيرة عن تجارة هذه المدينة فـ «... بها من التجارة وكثرة الغرباء في كل وقت ما لا ينقطع طلاباً لما فيها من التجارة وعابرين عليها مغربين ومشرقين، وذلك أنها تنفرد في التجارة بالقطران الذي ليس في كثير من النواحي، والجلود المجلوبة للدباغ بمصر والتمور الواصلة إليها»[4].

والمقدسي يذكر أنه لقي أبا علي بن حازم بساحل عدن وكان الرجل من أعلم الناس بالبحر الصيني لأنه إمام التجار، ومراكبه أبداً تسافر إلى أقاصيه فسأله عن صفة ذلك البحر، فمسح الرمل بكفه ورسم صورة البحر أمام المقدسي وبيّن له معارجه وشُعبه وخلجانه[5].

ولا نريد الاسترسال في الأمثلة، لكن ما نودّ تأكيده هو أن علم الجغرافيا بدأ بدراسة كتب بطليموس وغيرها، ودراسة الخرائط التي وضعها اليونان، لكن المسلمين الذين كانوا بحاجة إلى علم الجغرافيا للأسباب التي ذكرناها آنفاً فاقوا اليونان وطوّروا هذا العلم بحسب حاجاتهم على يد ابن خرداذبة والاصطخري وابن حوقل والمقدسي وابن فضلان وأحمد بن سهل البلخي والمسعودي والهمداني وغيرهم. وسار تطور علم الجغرافيا بخط متوازٍ مع تطور علوم الفلك والحساب والهندسة وصناعة الاسطرلابات والبوصلات والسفن البحرية واقامة المراصد الفلكية.

إن ما ينطبق على علم الجغرافيا ينطبق هو الآخر على العلوم الرياضية برمتها من فلك وهندسة وجبر وغيرها، فلقد تطورت العلوم الرياضية على يد أبي يونس والخوارزمي وأبي الحسن الاقليدي والكاشاني والكرجي والطوسي وابن الهيثم وغيرهم. فهؤلاء لم يكونوا مجرد نقلة أو شارحين للعلوم الرياضية عند اليونان، بل إن حاجات التطور الاقتصادي والاجتماعي للحضارة العربية الناشئة لعبت دورها الأساسي كقوة ضاغطة لتطور العلوم الرياضية سواء من الناحية النظرية أم من الناحية العملية.

إن علم الفلك مثلاً تشكّل من مصادر عديدة جمعت ودرست وطورت بشكل جديد

(٣) انظر: احمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الاسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥) أبو عبد الله محمد بن احمد المقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٧)، ص ١١.

كـل الجدّة، فقـد، كانت أولى الترجمـات التي قـام بهـا العـرب في علم الفلك هي تلك التي تناولت المصادر الهندية والفـارسية مثـل زيج السنـد ـ هند، وزيـج الشهريـار. ثم بعد ذلـك ترجموا التراث اليوناني الفلكي وبخاصة نظام بطليموس. وقاموا بعد ذلك بمقارنات ودراسات عديدة للقيم العددية التي يذكرها الهنود والفـرس واليونـان في المراصـد الفلكية الإسـلامية في ذلك الوقت وكان من نتيجة هـذه الدراسـات العملية والمقـارنات أن طـرحوا أنـظمة جـديدة مبتكرة، وقامت أرصاد مهمة مثل أرصاد يحيى بن أبي منصور وحبش الحاسب لـرصد مـواقع الكسوف والكواكب السيارة في بغداد، وأرصـاد أبي يونس في القـاهرة وأرصـاد الخوارزمي في خوارزم وغيرها[6].

والأمر كذلك في علم الحساب فقـد أخذ المسلمـون ثلاثـة مصادر أجنبيـة هي الحساب الهندي والحساب الستيني ذو الأصـل البابـلي ـ الذي نقـل عن طريق اليـونان ـ ثم مـا يسمى حساب اليد أو حساب الكتاب. وكان من نتيجة ذلك ان أوجد العرب نظاماً رياضياً موحـداً نجـده واضحاً في كتـاب أبي الحسن الاقليدي، وفي كتـاب مفتـاح الحسـاب لغيـاث الـدين الكاشاني. وربما يكون المثل الأكثر وضـوحاً هـو علم الجبر الـذي وضعه الخـوارزمي بطريقـة مبتكرة تختلف عما كتبه اليونان والهنود وغيرهم، فجاء كتـابه في الجـبر يشق طريقـاً جديـداً في العلم الذي تطور بعد ذلك على يد أبي كـامل المصري والكـرجي والسموْل والطوسي[7]. بـل إن الـدراسة التي قـام بها روبـرتسي وكيندي في عـام ١٩٥٧ أكّدت بـأن الهيئة التي عـرضهـا الطوسي في تذكرته لحركات القمر والزهرة والكواكب العليا الثلاثة (المريخ، المشتري، وزُحل) كانت مجرد بداية أتمها علماء مرصـد مراغـة وعلى رأسهم قـطب الدين الشـيرازي ومن بعدهم ابن الشاطر في دمشق. واكتشف الباحثان أن الهيئة التي وضعها كوبرنيكس تشبه إلى حد كبير هيئة ابن الشاطر، وان الحيلة الهندسية التي استعملها كوبرنيكس هي الحيلة الهنـدسية نفسهـا التي استنبطها الطوسي[8].

ولو انتقلنا إلى علم آخر مثل علم الطب لرأينا بوضوح وجلاء ارتباط نشوء هـذا العلم وتطوره وقيام المستشفيات (البيمارستانات) بالحاجات المستجدة للحضارة العربية ـ الإسلاميـة. فإن علم الطب الذي بدأ بنقل كتب الأقدمين وترجمتها واصلاحهـا، تطور بشكـل سريع مـع تطور قوة الدولة الإسلامية واتساع رقعتها، ومع التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسيـاسية التي شهدتها الحضارة الإسلامية.

---

(٦) عبد الحميد صبرا، «تاريخ العلوم عند العـرب: أهدافـه ومشكلاتـه،» ورقة قـدِّمت إلى: **أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب**، ٢ ج (حلب: جامعـة حلب، معهد الـتراث العلمي العربي، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨)، ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٨) س. كينـدي وعماد غـانم، **ابن الشاطـر: فلكي عـربي من القـرن الثـامن الهجـري/ الـرابـع عشر الميلادي** (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٦).

إن مـراجعة سريعـة لمصادر التـاريخ الإسـلامي في مجال نشـوء المستشفيات وتـطورهـا تكشف بشكل جليّ التوسع الهائل في مجال الخدمـات الطبيـة وميزانيـات المستشفيات والـطب الوقائي والطب النفسي ومدى التخصص الذي شهده طب العيون والجراحة وغيرهـا. بل إن الأمر قد زاد عن مجرد فتح المستشفيات والتوسع بها وتطور الإدارة الطبية إلى استحداث نـظام الـوحدات الصحيـة المتنقلة التي تطوف الأريـاف لعلاج المـرضى. فقد كتب الـوزير عـلي بن عيسى بن الجراح في أيام الخليفة المقتدر إلى سنان بن ثابت بن قرة رسالـة يقول فيهـا «فكرت في من في السواد من أهله، فإنه لايخلو أن يكون فيه مرضى لايشرف عليهم متطبب لخلو السواد من الأطباء. فتقدم مدّ الله في عمرك بانفاذ متطببين وخزانة للأدوية والأشربـة يطوفـون في السواد ويقيمـون في كل صقـع منه مـدة ما تدعو الحاجة إليه ويعالجون فيه من المرضى ثم ينتقلون إلى غيره... ووصهم بالتنقل في القرى والمـواضع التي فيها الأوباء الكثيرة والأمراض الفاشية...»(٩).

كـذلك وصـل تطور علم الـطب ودخولـه حياة المسلمـين، إلى درجة الاهتـمام بعـلاج السجناء بشكل منتظم. فقد كتب الـوزير عـلي بن عيسى الجراح إلى سنـان بن ثابت في هـذا الأمر يقول:

«فكرت، مدّ الله في عمـرك، في أمر من في الحبـوس وأنه لايخلو، مـع كثرة عـددهم وجفاء أمـاكنهم، أن تنالهم الأمراض وهم معوقون عن التصرف في منافعهم ولقاء من يشاورونه من الأطباء فيما يعـرض لهم. فينبغي أن تفرد لهم أطباء يدخلون اليهم في كل يوم، وتحمل اليهم الأدوية والأشربة. ويتقدم بأن تقام لهم المزورات لمن يحتاج إليها منهم»(١٠).

ولقد كانت مهنة الطب منتـظمة ومتـطورة فالأطبـاء يخضعون لاختبـار ويعطون شهـادة تسمح لهم بممارسة الطب في بغداد وكان كبـار الأطباء يقـومون بـاعطاء هـذه الشهادات مثـل سنان بن ثابت بن قرة.

ويروي القفطي انـه في سنة تسـع عشرة وثلاثـمائة، وصـل إلى المقتدر أن أحـد الأطباء أخطأ في علاج أحد المرضى فمات المريض فأمر المقتدر «بمنع جميع الأطباء إلاّ من امتحنـه سنان وكتب له رقعة بما يطلق له التصرف فيه من الصناعة وبلغ عـددهم في الجانبين من بغداد ثـمانمائـة ونيفاً وستـين رجلاً سوى من استغنى عن امتحانه باشتهاره بالتقدم في الصناعة»(١١).

وبلغ من تطور الطب بشقيه النظري والعمـلي ظهور المـوسوعـات الطبيـة الكبيرة مثـل كتاب الحاوي للرازي أو كتاب القانون لابن سينا، كما اشتهرت الكتب المبسطة التي يستطيـع العامة استخدامها دون اللجوء إلى الأطباء مثل كتاب إلى من لايحضره الطبيب ويعرف بكتاب طب الفقراء(١٢).

---

(٩) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعـة، عيون الأنبـاء في طبقات الأطبـاء، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٣٠١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(١١) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، أخبـار العلماء بأخبـار الحكماء، تصحيـح محمد أمـين الخانجي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ)، ص ١٣٠.

(١٢) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

وكانت دراسة الطب تتم في المستشفيات وفي مجالس العلم، فهذا يوحنا بن ماسويه يدرس لطلبته كتب غالينوس في الطب، وهذا الطبيب الرازي الذي كان «يجلس في مجلسه ودونه تلاميذ، ودونهم تلاميذ ودونهم تلاميذ أخر، وكان يجيء الرجل فيصف ما يجد لأول من تلقاه، فإن كان عندهم علم وإلا تعداهم إلى غيرهم، فإن أصابوا والا تكلم الرازي في ذلك»(١٣).

وقد قام يوحنا بن ماسويه بتشريح القرود بهدف الدراسة، واستخرج الأطباء المسلمون مصارين الحيوانات لخياطة الجروح. ولدينا كتب حول هذه المواضيع مثل كتاب في تشريح بعض الطيور لثابت بن قرة(١٤).

وواضح مما ذكرناه أن علم الطب لم يكن علماً مقتصراً على النخبة، ولم يكن دوره معالجة الخلفاء وعلية القوم فحسب، بل كان علم الطب منتشراً في معظم بغداد وجزء كبير من أرض السواد، وان المستشفيات لعبت دوراً مهماً كمراكز للعلاج وللعلوم الطبية. ويكفي أن الذين امتحنهم طبيب واحد هو سنان بن ثابت قد بلغ عددهم ثمانمائة ونيفاً وستين طبيباً.

إن ادّعاءنا بأن المسلمين قد وجدوا ضالتهم في العلم اليوناني وان العلم كان جزءاً من المشروع الحضاري في الامبراطورية الإسلامية يؤكده الدور الذي لعبه العلماء المسلمون في التطورات الاقتصادية والاجتماعية، فهؤلاء العلماء لم يكونوا مجرد نظريين دارسين للعلوم التجريدية، بل إنهم ساهموا مساهمة فعلية في سد الحاجات العلمية والتكنولوجية في ذلك الوقت. فالرياضي العبقري أبو الحسن بن الهيثم ترك بغداد إلى القاهرة للمشاركة في إقامة سد على نهر النيل في مدينة أسوان، وهو وان اصطدم بصعوبات عملية حالت دون إتمام مشروعه، فإن ما قام به يدل على مدى ارتباط العلوم النظرية بالواقع العملي في الحضارة الإسلامية. فالخليفة المسلم في القاهرة كان يبحث عن مهندس لانجاز المشروع، وابن الهيثم عالم معروف في عصره فقد «بلغ الحاكم صاحب مصر من العلويين، وكان يميل إلى الحكمة، خبره وما هو عليه من الاتقان لهذا الشأن فتاقت نفسه إلى رؤيته ثم نقل له عنه أنه قال لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص، فقد بلغني أنه ينحدر من موضع عال وهو في طرف الاقليم المصري فازداد الحاكم إليه شوقاً وسير اليه سراً جملة من مال وأرغبه في الحضور فسافر نحو مصر. ولما وصلها خرج الحاكم للقائه والتقيا بقرية على باب القاهرة المعزّية تعرف بالخندق وأمر بانزاله واكرامه وأقام ريثما استراح وطالبه بما وعد به من أمر النيل فسار ومعه جماعة من الصناع المتولين للعمارة بأيديهم ليستعين بهم على هندسته التي خطرت له، ولما سار إلى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهي على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال سماوية ومثالات هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذي يقصده ليس بممكن. فإن من تقدمه لم يعزب عنهم علم ما علمه ولو أمكن لفعلوا. فانكسرت همته ووقف خاطره ووصل إلى الموضع المعروف بالجنادل قبلي مدينة أسوان، وهو موضع مرتفع ينحدر منه ماء النيل فعاينه وباشره واختبره من جانبيه فوجد أمره لا يمشي على موافقة مراده»(١٥).

---

(١٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

(١٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(١٥) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١١٤ ـ ١١٥.

وقد ساهم أحمد بن كثير الفرغاني في حفر النهر المعروف بالجعفري في بغداد بعد أن أسند له ذلك المهندسان المعروفان محمد وأحمد ابنا موسى اللذان كلفهما المتوكل ببناء السد المذكور[16].

وكان ابن الاعلم وهو عالم بالهيئة يرجع إليه عضد الدولة «في أنواع التسييرات وعمل زيجه المشهور الذي عليه أهل زمانه»[17] وسند بن علي المنجم «خبير بتسيير النجوم وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب وكان واحد الفضلاء في وقته، اتصل بخدمة المأمون وندبه المأمون إلى اصلاح آلات الرصد، وأن يرصد بالشماسية ببغداد ففعل ذلك وامتحن مواضع الكواكب. . .»[18].

«ولما عزم شرف الدولة بن عضد الدولة على رصد الكواكب ببغداد واعتمد في ذلك على ويجن بن رستم الكوهي كان في جملة من يحضره من العلماء بهذا الشأن ابراهيم بن هلال»[19]. وكان أحمد بن محمد الصاغاني المهندس في بغداد «يحكم صناعة الاصطرلاب والآلات الرصدية غاية الاحكام وآلاته مذكورة بأيدي أرباب هذا الشأن»[20].

ولو تمت مراجعة قوائم الكتب التي كتبها العلماء المسلمون لوجدناها حافلة بعناوين تدل على مدى مساهمة هؤلاء العلماء، ومدى ارتباط العلوم بأنواعها المختلفة بالتطور وبحاجات الحضارة الإسلامية الناشئة. فلو أخذنا قائمة بأسماء مؤلفات عالم مسلم واحد هو الفيلسوف الكندي لاختبرنا مدى صحة قولنا هذا. فالقائمة كما ذكرها ابن أبي أصيبعة في **طبقات الأطباء** تشمل عناوين مهمة في هذا الحقل، منها: رسالة في صنعة الاسطرلاب، رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة، رسالة في عمل الرخامة بالهندسة، رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها، كلام في المرايا التي تحرق، مسائل في مساحة الأنهار، رسالة في العمل بالآلة المسماة الجامعة، رسالة في الأبخرة المُصْلِحة للجو من الأوباء، رسالة في علّة نفث الدم، رسالة في تدبير الأصحاء، رسالة في وجع المعدة والنقرس، رسالة في علاج الطحال الجاسي من الأمراض السوداوية، رسالة في تدبير الأطعمة، رسالة في علّة كون الضباب والأسباب المحدثة له، رسالة في استخراج آلة عملها يستخرج بها أبعاد الأجرام، رسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها ورديّها وأثمانها، رسالة في تلويح الزجاج، رسالة فيما يصبغ فيعطى لوناً، رسالة في العطر وأنواعه، رسالة في المد والجزر، رسالة في الحشرات، رسالة في قلع الآثار عن الثياب.

إن هذه القائمة المختارة من مؤلفات عالم إسلامي واحد تعالج مشكلات الكون والانسان والنبات والحيوان وجميع الظواهر الطبيعية لتدل دلالة مهمّة على الدور الريادي

(١٦) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.
(١٧) القفطي، المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

للعلم في حياة المسلمين في ذلك الوقت. ولو استعرضنا القوائم العديدة التي تزخر بها كتب المؤرخين لوجدنا مدى مساهمة العلم والعلماء في معالجة مشكلات الحضارة وحاجاتها وتعاملها مع هذه المشكلات والتحديات الحضارية بشكل يدعو للإعجاب. فهذه الكتب تشمل الرياضيات والفلك وعلوم النبات والحيوان والطب، والطب الوقائي والجغرافيا والموسيقى وصناعة الساعات، وآلات الرصد، وآلات قياس أبعاد الكواكب والأقاليم وارتفاع الجبال والغيوم، والأمطار والزلازل، وصناعة الزجاج والأصباغ، إلى جانب كتب الطبيخ، والأشربة والأغذية، والحمامات، وتلوث البيئة، والشطرنج والموسيقى، والتجميل، والكتب النفسية كالأحلام، والنوم، ومدافعة الحزن والهموم، وإصلاح النفس.

إن أحد الأمثلة المهمّة للتدليل على أن ظاهرة العلم العربي ـ الإسلامي ليست مجرد حركة نقل وترجمة من علوم الأقدمين هو انتشار ما يمكن أن نطلق عليه **حركة الشك** أو كتب الشكوك، فكثير من علماء المسلمين نقدوا العلم اليوناني وشككوا بنتائجه بشكل علمي، وكانت هذه خطوة مهمة للانطلاق نحو معرفة جديدة، فلقد كان تقديس علوم السابقين هو أحد معيقات التطور العلمي سواء في الحضارة الإسلامية أم في أوروبا في العصر الوسيط حيث سيطر أرسطو على حركة الفكر والعلم، وكانت مرحلة إزالة التقديس عن المنهج الأرسطي القديم فاتحة لتطور المعرفة الجديدة وتقدمها. فهذا ثابت بن قرة الحراني يكتب كتاباً **في اصلاح المقالة الأولى من كتاب ابلونيوس في قطع النسب المحدودة**[٢١]، والكندي يكتب كتباً عديدة في هذا المجال مثل **رسالة في اصلاح كتب اقليدس، رسالة في اصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة في كتاب اقليدس، رسالة في تصحيح قول ابسقلاسي في المطالع**[٢٢]، ويكتب محمد بن زكريا الرازي **كتاب الشكوك على جالينوس، كتاب في الشكوك على برقلس**[٢٣]، وهذا ابن أفلح في الأندلس يكتب كتاباً بعنوان **كتاب الهيئة: اصلاح المجسطي** يحاول فيه اصلاح نظام بطليموس، ثم يأتي بعده البتروجي فيكتب كتاباً بالعنوان نفسه وبالموضوع عينه، ويكتب ابن الهيثم في كتابه الموسوم **الشكوك على بطليموس** قائلاً:

«فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم المتوقف فيما يفهمه عنهم... والواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان هدفه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه...»[٢٤].

ويقول ابن الهيثم عن كتب بطليموس، اننا «وجدنا فيها علوماً كثيرة ومعاني غزيرة... ولما خصمناها وميّزناها وتحرّينا إنصافه وانصاف الحق منه وجدنا فيها مواضع مشبهة وألفاظاً بشعة ومعاني متناقضة... فرأينا أن الامساك عنها هضم للحق وتعدٍ عليه»[٢٥]. أما العالم عبداللطيف البغدادي فإنه

---

(٢١) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٣٠٠.

(٢٢) انظر قائمة كتب الكندي في: ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٥.

(٢٣) القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢٤) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، **الشكوك على بطليموس**، تحقيق عبد الحميد صبرا ونبيل الشهابي (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٣ ـ ٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤.

يؤكد على أن عظمة غالينوس وتمكنه من الطب لايعنيان أن علينا تكذيب حواسنا وعقولنا عندما تتناقض مع ما يقوله غالينوس ولذلك فإن علينا ألّا نسلّم بما يقوله الأقدمون تسليماً أعمى مهما بلغ هؤلاء من رجاحة العقل ومن تمكّن. فإن غالينوس «وإن كان في الدرجة العليا من التحفظ فيما يباشره ويحكيه إلّا أن الحس أصدق منه»(٢٦).

أما الطبيب المعروف ابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى فهو الآخر يشكك في غالينوس رغم اعجابه الشديد به وينهي نقده لغالينوس وغيره من أطباء اليونان بالقول: ولا علينا وافق ذلك رأي من تقدمنا أو خالفه.

ويكتب ابن البيطار أشهر صيادلة مصر مؤكداً ضرورة تغليب منهج البحث العلمي والحسي على أخبار القدماء ونظرياتهم فيقول في كتابه **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** «فما صح عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لديّ بالخُبْر لا بالخَبَر ادخرته كنزاً سرياً وعددت نفسي عن الاستغناء بغيري فيه ـ سوى الله ـ غنياً، وما كان مخالفاً... نبذته ظهرياً وهجرته ملياً، وقلت لناقله أو قائله: لقد جئت شيئاً فرياً...»(٢٧).

وهكذا فإن العلماء المسلمين لم يكونوا مجرد شارحين ناقلين مكررين لعلوم الأوائل، بل إنهم ترجموا هذه الكتب ودرسوها وتمثلوها ونقدوا نتائجها وأصلحوا ما يمكن إصلاحه وأقاموا معرفة جديدة بما يتفق مع إمكاناتهم وحاجاتهم ومستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي لعصرهم الذي عاشوا فيه.

ولقد عبّر واحد من أشهر مؤرخي العلم في عصرنا عن هذه الحقيقة بالقول «إن العلم الإسلامي لم ينقل العلم الاغريقي نقلاً حرفياً بل أعاده إلى الحياة من جديد بعد هضمه ومزجه بالثقافة الإسلامية، أي أنه مرّ بنفس العملية التي مرّ بها تراث الشرق القديم عندما هضمه وتمثله الفلاسفة الأيونيّون الأوائل»(٢٨).

٣ ـ الاستقطاب الحضاري للعلم والعلماء

هكذا كانت الامبراطورية الإسلامية الناشئة في لحظة تجليها التاريخي، وبخاصة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين في مواجهة مجموعة من التحديات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي فرضتها الحاجات الجديدة لإمبراطورية مترامية الأطراف. لقد توسعت الدولة وتوطّدت أركانها وتعقدت الحياة فيها، واختلطت فيها الأجناس والأقوام ودخلت إليها لأول مرة علوم جديدة عليها كل الجدة، منقولةً من اللغات الفارسية والهندية والسريانية واليونانية عبر حركة الترجمة الواسعة التي كانت في حد ذاتها تعبيراً عن الحاجة إلى علوم جديدة تتفق مع

(٢٦) موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، **الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر** (القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٦ هـ)، ص ٦١.

(٢٧) عبد الله بن أحمد البيطار، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** (مصر: بولاق، ١٨٧٥).

(٢٨) ج. د. برنال، **موجز تاريخ العلم في التاريخ** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٢)، ص ٧٥.

طبيعة التطور الذي شهده ذلك العصر. فكانت الحضارة الإسلامية، بحق، الوريث الشرعي للمراكز العلمية التي كانت مزدهرة في عصور سابقة على قيام الحضارة الإسلامية. فقد استفاد المسلمون من تراث مدرسة الإسكندرية ومن المراكز العلمية في انطاكية وحران ونصيبين والرها وجنديسابور، وكانت مدرسة الاسكندرية من أهم مراكز الحضارة الهيلينية ـ البيزنطية حيث كان الفكر الأرسطي الفلسفي ومؤلفات ابقراط وغالينوس الطبية أساس المنهج التعليمي هناك. وفي الاسكندرية سيطرت رياضيات اقليدس وكتابه **أصول الهندسة** الذي كان يدرسه اقليدس نفسه، وكذلك كتاب **المجسطي** لبطليموس، وقام أرخميدس بتدريس علومه الميكانيكية في تلك المدرسة التي أثرت تأثيراً هائلاً على انتقال العلوم اليونانية للمسلمين. كذلك نقل المسلمون من مدرستي انطاكية وحرّان ما ورثتاه من تقاليد مدرسة الإسكندرية. ومن حران بالتحديد انتقل إلى بغداد عدد من العلماء السريان الذين أثروا الحياة العلمية الإسلامية حيث كانت بغداد مركز استقطاب لهؤلاء العلماء مثل ثابت بن قرة وولده سنان، والبتاني. وعن طريق مدرسة جنديسابور في فارس انتقل التراث العلمي الهندي والتراث اليوناني بعد هجرة عدد من العلماء من أثينا إلى هذه المدرسة. وقد نقل المسلمون إلى عاصمتهم الجديدة عدداً كبيراً من الكتب من جنديسابور، كما لعب علماؤها دوراً مهمّاً بعد انتقالهم إلى بغداد وبخاصة في الطب وفي حركة الترجمة، وقد اشتهر من أطبائها ومترجميها في بغداد جورجيس بن بختشوع وجبرائيل بن بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه.

وإلى جانب أن الحضارة العربية ـ الإسلامية شكلت وريثاً شرعياً للمراكز العلمية السابقة عليها، فإن حاجات التطور الجديدة فرضت على هذه الحضارة إقامة مؤسساتها العلمية الخاصة بها.

إن التطور الذي شهده انتقال مركز الحضارة الإنسانية إلى بغداد عاصمة الإمبراطورية الجديدة قد أدى إلى أن تتحول هذه العاصمة إلى مركز جذب للفلاسفة والعلماء من مترجمين وأطباء وعلماء فلك. ولم تشكل الفروق الدينية أو القومية عاملاً يمنع الاستفادة من كل الخبرات التي كان المسلمون بحاجة إليها. فلقد كان المسلمون بحاجة إلى علم الطب فلم يترددوا في تشجيع حنين بن اسحق على ترجمة كتب غالينوس، وتشجيع أبيه اسحق بن حنين على ترجمة مبادىء اقليدس، والمجسطي لبطليموس. ولم يجدوا حرجاً في تشجيع ثابت بن قرة، الوثني القادم من حران ليترجم كتب الرياضيات. واستدعى المسلمون جبرائيل بن بختيشوع رئيس مدرسة الطب بنيسابور ليصبح طبيباً معروفاً في بغداد وليقوم ببناء بيمارستان بغداد في عصر الرشيد، كما استفادوا من يوحنا بن ماسويه الذي وصل إلى بغداد في أوائل القرن الثالث الميلادي وكان رئيساً لبيت الحكمة الذي أقامه المأمون. وكان ابن نوبخت يترجم عن البهلوية. وإسحق بن حنين ووالده حنين بن اسحق يترجمان عن اليونانية.

ويُذْكر في **النجوم الزاهرة** أنه «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس... الخليل بن أحمد صاحب العَروض، (سني)، والسيد بن محمد الحميري الشاعر، (رافضي)، وصالح بن عبد القدوس (ثنوي)، وسيفان بن مجاشع (صُفري)، وبشار بن برد (خليع ماض)، وحماد عجرد (زنديق)، وابن رأس الجالوت الشاعر

(يهودي)، وابن نظير النصراني (متكلم)، وعمرو بن أخت المويذ (مجوسي)، وابن سنان الحراني (صابئي)، فتتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً[٢٩].

وهكذا استفادت بغداد من كل هذه الخبرات العلمية وشكلت منطقة استقطاب حضاري. ولم تكن مسألة مصادفة أن يتعامل المسلمون بثقة بالنفس وباحترام شديد مع كل هذه الأجناس الوافدة والأديان المختلفة، من نصارى ويهود ووثنيين. فلقد كان ذلك كله جزءاً من المشروع الحضاري الجديد للحضارة الإسلامية الناشئة التي وجدت في العلم بكل فروعه ضالتها، وتعبيراً عن حاجاتها الجديدة.

وربما يسأل سائل: أين كان الدين ورجاله من كل هذا؟ وما هو موقف فقهاء الإسلام ورجال الدين من العلوم الجديدة «الدخيلة» على علوم المسلمين؟

الحقيقة أن ظهور العلم مشروط بالرحم الحضاري الذي ينشأ فيه، وبتوافر الرعاية اللازمة لنشوء هذا العلم ولتطوره، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن أطراف الموروث الثقافي سترحب بالقادم الجديد وتحتفل به. فالعلم الذي ينشأ في حضارة معينة توفر له شروط التقدم سيجد نفسه في الوقت ذاته في صراع مع أطراف معينة في الموروث الثقافي لتلك الحضارة، وبخاصة الدين. وهذا الأمر لا ينطبق على الحضارة الإسلامية فحسب، بل هو قاعدة عامة. وربما يكون أقرب الأمثلة وأكثرها سطوعاً هو ظاهرة الصراع بين العلم الحديث في أوروبا إبان الثورة الصناعية الكبرى وعلى رأس هذا الصراع الطبقة البرجوازية الجديدة، وبين الموروث الثقافي بأشكاله الايديولوجية بوجه عام، والدينية بوجه خاص.

إن العلم عندما يتقدم فإنه لابد أن يكسب أرضاً ثابتة على حساب أطراف أخرى في الموروث الثقافي والحضاري للثقافة التي نشأ فيها، وهذا ما حدث في الحضارة الإسلامية دون شك. لكنه لا يعني أن النزعة السلفية الدينية كانت عائقاً لتطور العلم وازدهاره، حتى لو كانت راغبة في ذلك. فالعلم نشأ في الحضارة الإسلامية كحاجة فرضتها الظروف الموضوعية في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولذلك كانت معارضة رجال الدين معارضة محسوبة ودقيقة، ولم تكن تستطيع، ولا ترغب في الدخول في صراع مباشر مع تيار العلم. أضف إلى ذلك أن رجال الدين في الإسلام بوجه عام، وإبان عصر النهضة الإسلامية بوجه خاص، لم تكن لديهم قوة إلزام، أو سلطة يستطيعون بها وقف ظاهرة العلم أو غيرها. فليس في الإسلام مؤسسة دينية ذات تقاليد ومراتب كنسية تقوم بدور الوسيط (Mediator) بين الله والإنسان كما كان الحال في المسيحية مثلاً خلال صراعها مع العلم في مرحلة الثورة الصناعية في أوروبا. كما أنه لم يكن هناك تحالف جدّي بين الطبقة الحاكمة في الدولة الإسلامية و«طبقة» رجال الدين ـ إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير ـ في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، بل إن التشجيع الذي لقيه العلم من الخلفاء والدوائر الحاكمة كان كافياً لاسكات

(٢٩) جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٢٩.

أصوات المعارضة، باعتبار أن الدولة وليست المؤسسة الدينية هي القوة الرئيسية في اتخاذ القرار. ويقول برنال «ان الأمراء والخلفاء المستنيرين تولوا حماية العلماء من تعصب الدراويش المترمتين الذين كان منهم من دعا إلى حرق الكتب العلمية...»(٣٠).

والواقع أن هناك مبالغة كبيرة في تصوير موقف الدين ورجاله من العلوم «الدخيلة» التي ازدهرت في الدولة الإسلامية.

ولنستعرض الآن بعض المواقف المعادية للعلم، ثم نحاول مناقشة مدى جدية هذه المسألة ومدى تأثيرها الواقعي على تطور العلم. إن لفظ العلم لدى الفقهاء المسلمين يعني بوجه عام العلم الديني، فابن تيمية يؤكد على أن «العلم الموروث عن النبي صلّ الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علماً. وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً، وإما ألا يكون علماً وان سمي به. ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم»(٣١). والعلوم غير الموروثة عن النبي تؤدي إلى الفساد «فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن السراط المستقيم»(٣٢). ونرى أن الامام الذهبي يتحسر على اشتغال أحمد بن موفق الورقي في العلوم غير الدينية أو علوم الأوائل فيقول «فيا ليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل فما هي إلا مرض في الدين أوهلاك»(٣٣). ويحكي لنا ياقوت في **معجم الأدباء** عن شخصية أبي معشر الفلكي الذي كان معروفاً بعدائه للعلوم والفلسفة، حيث كان تقياً ورعاً إلى أن مرّ بمكتبة الوزير علي بن يحيى المنجم وهو في طريقه حاجّاً إلى مكة فقرأ شيئاً من كتب التنجيم، وكان من نتيجة ذلك انها كانت المرة الأخيرة التي يحج بها، بل كانت آخر عهده بالإسلام كله(٣٤). ويقول ابن الصلاح عن العلوم الفلسفية مقولته المشهورة «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان. وأي فن اخزى من فن يُعمي صاحبه... عن نبوة نبينا محمد...»(٣٥)، وابن الصلاح لا يكتفي بالهجوم على علوم الفلاسفة والمشتغلين بها بل يحرّض الحكام على اضطهاد الفلاسفة فيقول «فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم. يسر الله ذلك وعجله، ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرّس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها ثم سجنه والزامه منزله. وان زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذّبه،

---

(٣٠) برنال، المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الرسائل الكبرى** (القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٣٢٤ هـ)، ج ١، ص ٢٣٨.

(٣٢) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **كتابات الموافقات** (قازان، ١٩٠٩)، ج ١، ص ٢٦.

(٣٣) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٣٢٦ هـ)، ص ٣٧٥.

(٣٤) ياقوت، **معجم الأدباء**، طبعة مرجليوث، ج ٥، ص ٤٦٧.

(٣٥) انظر: غولدتسهير، «موقف أهل السنّة القدماء إزاء علوم الأوائل،» في: عبدالرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠)، ص ١٦٠ - ١٦١.

والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرساً من العظائم جملة...»[36].

أما الإمام الصنعاني فيربط بين علوم اليونان وبين البدع، فهو يشكو في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان من أنه «نبغ في هذا الزمان من عادى علوم القرآن... وحثّ على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان»[37]. ويصف ابن المرتضى، الحسن البصري بأنه «كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل»[38].

والواقع أن الأمثلة التي ذكرناها وكثير غيرها دفعت بعض الباحثين إلى المبالغة في تصوير رد فعل رجال الدين ضد العلوم الجديدة الدخيلة على العلوم الإسلامية، وفي رأينا فإن هذه المبالغة لا تأخذ بالاعتبار ربط هذه الوقائع والروايات المبعثرة المعادية للعلم بظروفها وبدوافع من قالوا بها، وبخاصة دافع الخوف والقلق على الايمان الديني وبخاصة إيمان العامة، ولو أننا رجعنا إلى موقف بعض كبار الشخصيات الدينية في الإسلام من العلوم لأدركنا مدى المبالغة التي يقع فيها كثير من الباحثين للعلاقة بين الدين والعلم في الحضارة الإسلامية.

إن موقفَ واحدٍ من أكثر الشخصيات السلفية تشدداً يمكن أن يساعدنا على فهم موقف الفقهاء ورجال الدين من العلم. فالإمام ابن تيمية في نقده للعلوم لم يستطع إنكار فوائد العلوم المختلفة، فهو، وإن هاجم العلوم الفلسفية برمتها وقال ان شرك الفلاسفة أشنع من شركِ الجاهليين، فإنه يفرق في الوقت ذاته بين العلوم المختلفة فيستحسن العلوم الطبيعية، ويؤكّد ان كلام الفلاسفة في الطبيعيات «غالبه جيد وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية»[39]. أما العلوم الرياضية فإن ابن تيمية يؤكد أهميتها ويعتبرها من العلوم التي تشحذ العقل، وليست من الأشياء المذمومة، بل إنه يعتبرها ضرورية لعلوم الفرائض وقسمة التركة والمواريث وغيرها.

ومن هنا فإن دوافع ابن تيمية الحقيقية من مدافعة بعض العلوم الفلسفية ومعاداتها، هي تأثير هذه العلوم على الإيمان الديني، وبخاصة البحث في مسائل ما بعد الطبيعة. أما بحث الطبيعيات والرياضيات والطب وغيرها فإنه من الأمور المحمودة لدى ابن تيمية.

فإذا أخذنا موقف الإمام ابن تيمية من المنطق، نجد أنه قد هاجمه بقوة وعناد، انطلاقاً من كونه علماً لا حاجة لنا به، فلا يستعمله الأطباء والمهندسون ولا اللغويون ولا الفقهاء. لكن ابن تيمية لم يكتف بتحريم المنطق كما فعل ابن الصلاح حين أصدر فتواه الشهيرة بتحريم المنطق حين قال «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما

(36) انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح (القاهرة: المطبعة المنيرية، 1348 هـ).

(37) الصنعاني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (القاهرة: [د.ن.]، 1349 هـ)، ص 7.

(38) ابن المرتضى، المنية والأمل: شرح الملل والنحل، كلكتا، ص 96.

(39) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]).

أباحه الشّارع. . .»[٤٠]، اما ابن تيمية فرغم معارضته الشـديدة للمنـطق فقد درس كتب ارسطو المنطقية بعناية، وكَتب رده المفصل في ثلاثة من كتبه على الأقل، وهو أمر أدخل المنطق اليوناني إلى دوائر فقهية، ومدارس دينية لم يكن لها اطّلاع على هذا العلم.

إننا سنغامر بالقول بأن النقد الذي وجّهه ابن تيمية إلى المنطق الأرسطي وإلى أولئك الذين يعتقدون بإمكانية الوصول إلى الحقيقة بواسطة نتائج ومقدمات منطقية، مثّل بحدٍّ ذاته خطوة متقدمة وذلك أن تعميم نتائج المنطق الأرسطي على معرفة ظواهر الكون والطبيعة والحياة سيؤدي بالضرورة إلى تقييد مناهج البحث وإلى سيطرة النظرة التي تنكر امكانية الوصول إلى معرفة الواقع دون حاجة إلى المنطق الأرسطي. إن سيادة روح التقديس للمنطق الأرسطي، بل ولعلوم أرسطو كلها، كانت أحد الأسباب الرئيسية لتأخر تعميم نتائج البحث العلمي الجديد الذي أدّى بعد انتشاره في أوروبا إبّان عصر النهضة إلى ثورة عملاقة في العلم، وان إعادة النظر في علوم «الأوائل» ومنطقهم كان يمكن أن تؤدي إلى تطور نوعي في المعرفة الانسانية ومناهج البحث لدى العلماء المسلمين، وإن نظرة بسيطة إلى كمية كتب الشروح وشروح الشروح التي قام بها المسلمون على كتب أرسطو وغيره، تعطينا الدليل على نوع من التقديس لعلوم الأوائل والخوف من طرح أفكار جديدة قد تتعارض مع علماء اليونان.

إننا نرى في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي تكملة للنقد الشديد الذي وجهه بعض العلماء المسلمين للعلوم اليونانية، وما أسميناه بمرحلة الشكوك على علوم الأقدمين سواء انتقادات العلماء الأوائل، أم انتقادات المتأخرين كابن الهيثم لبصريات اليونان، وابن افلح والبتروجي للنظام الشمسي القديم، وابن النفيس وعبداللطيف البغدادي لطبّ غالينوس وغيرهم.

إن النقد الذي وجهه ابن تيمية لمنطق أرسطو ـ رغم عدم نجاحه من الناحية الفنية ـ كان خطوة الى الامام في تخفيف روح التقديس للمنطق الأرسطي.

إن هذا القول الذي ندّعيه لا يعني بأي حال من الأحوال أن ابن تيمية كان ينتقد المنطق الأرسطي لأنه يطمح في الوصول إلى معرفة جديدة، أو في وضع مناهج بحث جديدة على انقاض المنهج القديم، فإن نقد ابن تيمية كان يهدف إلى العودة للمصادر الأصلية للإسلام من قرآن وحديث، والعودة للعلوم الشرعية كالفقه والأصول وغيرها. لكن هذه المحاولة الجريئة والصاخبة لابن تيمية وبخاصة في كتبه: كتاب **الرد على المنطقيين**[٤١]، كتاب

---

(٤٠) ابن الصلاح، **فتاوى ابن الصلاح**.

(٤١) ابن تيمية، المصدر نفسه.

نقض المنطق[٤٢] وكتابه العظيم **درء تعارض العقل والنقل**[٤٣]، وكتاب **نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان**[٤٤]. وعدم اكتفائه بتحريم المنطق كان بحد ذاته خطوة إيجابية لإزالة روح الرهبة التي عامل بها علماء المسلمين منطق أرسطو وعلوم الأوائل، وكان خطوة إيجابية ساعدت على نشر المنطق الأرسطي نفسه في الدوائر الفقهية غير المطلعة عليه.

فإذا انتقلنا إلى شخصية فقيه آخر كالإمام الغزالي، فإننا سنجد أن موقف الغزالي، وهو الشخصية الدينية التي كان لها أثر كبير في الفكر العربي ـ الإسلامي، يؤيد صحة ما نذهب إليه في مسألة العلاقة بين الدين والعلم في الحضارة الإسلامية. فالغزالي الذي شنّ هجومه الشهير على الفلسفة وعلومها في كتابه **تهافت الفلاسفة** لم يتعامل مع العلوم الفلسفية بنظرة واحدة متساوية، فهو يؤكد في **الرسالة اللَّدُنية**، وفي **المنقذ من الضلال** أنه ليس هناك علم مرفوض بذاته، أي باعتباره علماً، وحتى ما يسمّيه بالعلوم المذمومة، كعلم السحر، فإنه لا يرفضه باعتباره معرفة علمية، بل باعتباره مضرّاً بالإنسان[٤٥]. فالمعرفة ـ مهما اختلفنا في تقويمنا لها ـ هي نقيض للجهل، والعلوم تنقسم إلى أجزاء عديدة هي العلوم الرياضية، والمنطق، وعلوم الدين وعلوم الطبيعة[٤٦]، وهو يردّ على أولئك الجهلاء الذين يعتقدون أن العلوم هي العلوم الدينية من فقه وكلام وتفسير فقط[٤٧].

والغزالي يدافع عن العلوم الرياضية بشدة، فهي علوم «... ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً أو إثباتاً، بل هي أمور برهانيّة لا سبيل لمجاهدتها بعد فهمها ومعرفتها»[٤٨]. وهو يحذّر من معاداة العلوم الرياضية باسم الدين وبخاصة أولئك الذين يعتقدون «أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم [الرياضيون] فأنكر جميع علومهم وادّعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع. فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشكّ في برهانه ولكن اعتقد أن الاسلام مبنيّ على الجهل وإنكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً. ولقد عظّم على الدين جناية من ظن أن الإسلام يُنصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرُّض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرّض للأمور الدينية»[٤٩].

---

(٤٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **نقض المنطق** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]).

(٤٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل** (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨١).

(٤٤) انظر مختصر السيوطي لكتاب: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]).

(٤٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٧)، ص ٤٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٧) انظر: «الرسالة اللدنية،» في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الجواهر الغوالي من رسائل... الغزالي** (القاهرة: محي الدين الكردي، ١٩٣٤)، ص ٢١.

(٤٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال** (بيروت: مؤسسة ناصر الثقافية، ١٩٨٠)، ص ٦١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية فإن الغزالي يقسمها إلى علم السماء، علم النجوم، علم الحيوان، علم النبات، علم المعادن، والعلاقة بين هذه الأقسام، وأسباب تغيّرها واستحالتها وامتزاجها. ودراسة العلوم الطبيعية هو أمر محمود، لكنه يحذّر من مسألة واحدة تتعلق بالإيمان الديني فقط، وهي مشكلة الإيمان بالسببية الطبيعية بمعزل عن كون الله علّة وسبب حدوث الأشياء وتغيّرها في الطبيعة.

أما موقفه من المنطق فإنه شبيه بموقفه من العلوم الرياضية، فالمنطق لا يتعلّق بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هو كما يقول الغزالي النظر في طرق الأدلة القياسية وشروط ومقدمات البرهان وكيفية تركيبها. بل إن الغزالي في مقاصد الفلسفة يحث على تعلّم المنطق فإن «فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة»(٥٠). ولقد استفاد الغزالي من المنطق في دراسته للفقه وأصوله، واستعان بالأمثلة المنطقية في بحثه للكثير من المسائل الفقهية في كتابه **معيار العلم**.

إن الموقف من العلوم المختلفة تحدّده في رأي الغزالي مسألتان أساسيتان ـ كما ذكر ذلك في **إحياء علوم الدين** ـ أولاهما: درجة الدقة ووضوح الأدلة في العلم، والثانية: مدى فائدة هذا العلم للانسان. فإذا قارنّا علم الطب بعلم الرياضيات فإننا سنجد أن الرياضيات أشرف من الطب بالقياس إلى درجة الوضوح والدقة في موضوعها، لكن الطب أكثر شرفاً من الرياضيات إذا أخذنا بالاعتبار تلك المنفعة التي يجنيها الانسان منه.

إننا نعتقد أن هناك مبالغة شديدة في تصوير موقف الإمام الغزالي من العلوم والفلسفة. فالغزالي رغم هجومه الشديد على الفلسفة وعلومها كان هو نفسه جزءاً من الدائرة الفلسفية لذلك العصر. ولذلك فقد صدق ابن عربي حين قال «لقد دخل شيخنا في بطن الفلسفة ولم يستطع الخروج منها»(٥١).

فإذا انتقلنا إلى رأي إمام إسلامي آخر هو ابن حزم، رأس المذهب الظاهري في الأندلس، فإن موقفه من العلوم والاشتغال بها يدلّلان على ما ذهبنا إليه عن طبيعة العلاقة بين العلوم والدين. فابن حزم ينطلق في تأييده للعلوم من كونها لا تتعارض مع الدين، ومن منطلقه الايديولوجي الظاهري الذي لا يسمح له بأن يحرّم شيئاً لم يحرّمه الشارع، ولذلك فإنه يؤكد بشكل حاسم أنه «ليس في الشرائع علّة أصلاً بوجه ما من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وَردت به، فإذا لم تَردْ فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه»(٥٢).

---

(٥٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية** (القاهرة: محي الدين الكردي، ١٣٣١ هـ)، ص ٧.

(٥١) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **نقض المنطق** (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥١)، ص ٥٦.

(٥٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق احسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩)، ص ١٦٩.

إن العلوم في رأي ابن حزم «تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة وفي كل زمان ومكان. وهي علم شريعة كل أمة... وعلم أخبارها وعلم لغتها... والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي علم النجوم، وعلم العدد والطب وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها»(٥٣). وابن حزم يعتبر العلوم حاجة موضوعية لا بد منها فيقول في كتابه مراتب العلوم «إنا وجدنا قوماً من أهل طلب العلم، أعني الديانة يزرون بسائر العلوم وهذا نقص عظيم شديد لا ينتفع به صاحبه في قسمة الفرائض والمواريث وان يعرف من المطالع ما يعرف من أوقات الصلاة... وان لم يعرف مضار الأكل والشرب أوشك أنْ يتناولَ ما يؤذيه ويضر به وذلك محرّم وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتداوي...»(٥٤). فالعلم إذاً على حسب قول الامام ابن حزم حاجة ماسة للجماعة ومن هنا دافع ابن حزم عن العلم وطالب المسلمين بالنظر في العلوم المختلفة بروح التسامح وبتجرد عن الأهواء ودون اطلاق الأحكام المتسرعة فيقول انه رأى «طوائف من الخاسرين شاهدهم أيام عنفوان طلبه وقبل تمكن قواه في المعارف... يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين انتجه بحث موثوق به، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»(٥٥).

٤ ـ العمران وتطور العلوم

لقد حاولنا في الصفحات السابقة أن نربط بين نشوء العلوم وتطورها وبين ذلك التطور الذي شهدته العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي ـ الإسلامي وبخاصة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين.

لقد نشأت الدولة الاسلامية الجديدة وتطورت في جوانب الحياة كافة، وكان تطور العلم يسير في خط متصاعد مع كل هذه التطورات الكبيرة في نمط حياة دولة جديدة توسعت أركانها وأصبحت عاصمتها منطقة جذب حضاري لكل العقول القادرة على سد الاحتياجات المتزايدة للدولة في شؤون الإدارة والطب والجغرافيا والفلك والجيش والصناعة والزراعة وغيرها.

لم تعد علوم الخطابة والشعر، بل لم تعد «العلوم الاسلامية» وحدها كافية لسد حاجات التطورات الجديدة. لم يعد الطب البدائي المتبع في الجزيرة العربية والصالح للحياة البسيطة المتقشفة في الصحراء صالحاً لسكان المدن المختلطة، والمختلفة في أنماط غذائها وسكنها وأهويتها. ولم يعد التنظيم الاجتماعي القديم، والنشاط الرعوي والاقتصاد البدائي المعتمد على نظام التبادل والمقايضة قادراً على الاستمرار في دولة مدنية تعتمد على نظام اقتصادي جديد يعتمد على التجارة والتبادل الداخلي والخارجي الواسع. ولم تعد وسائل الزراعة التقليدية وبخاصة نظام الري قادرة على تلبية الاحتياجات المتزايدة للدولة، أو قادرة على

---

(٥٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق احسان عباس (القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٥])، المجموعة ١، ص ٨٧.

(٥٤) ابن حزم، مراتب العلوم.

(٥٥) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص ١١٥ ـ ١١٦.

مواجهة مشكلة الأراضي الزراعية الواسعة في بلاد السواد وفارس وما تتطلبه هذه المسألة من تكنولوجيا جديدة، ووسائل ريّ متقدمة تتفق مع مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي. ولم يعد التنظيم العسكري القديم والمشوب بالحماس الديني كافياً أو قادراً على الحفاظ على حدود الدولة المترامية الأطراف، وإشاعة الطمأنينة فيها. بل إن ميزانية الدولة قد اتسعت وأصبحت تحتاج إلى نظام حسابي دقيق ومعلومات رياضية جديدة قادرة على ضبط هذه المسألة. وكانت الحاجة ماسّة إلى تعديل النظام الضريبي وبخاصة الزراعي مما يستدعي مسح الأراضي الزراعية الخراجية في الشام والعراق وفارس لمعرفة كمية موارد الجباية.

لقد كانت العلوم كلها تلبية للحاجات الجديدة المتزايدة لإمبراطورية مترامية الأطراف. فكان لابد أن تتطور العلوم الرياضية لمعرفة أوقات الصلاة المختلفة في كل الأقاليم ومواعيد الأعياد والصوم، والقبلة وتقسيم المواريث والمعاملات التجارية، والمساحة، فكان تطور علم الفلك يرتبط بتطور علوم البحار والملاحة والزراعة والجغرافيا. ولذلك تم بناء العديد من المراصد الفلكية التي لعبت دوراً كبيراً سواء في الرصد الفلكي أم كمؤسسات تعليمية ضمت دوائر من الفلكيين والرياضيين المعروفين. فلقد تمّ بناء مرصد الشماسية ومرصد دمشق في عصر المأمون. ولعب مرصد مراغة دوراً مهماً في تاريخ الفلك والرياضيات حيث عمل فيه الرياضي المعروف نصير الدين الطوسي ومعه عدد من العلماء والمتعلمين. وأقام أولوغ بيك مرصد سمرقند المعروف. وارتبطت أسماء بعض المراصد برياضيين وفلكيين معروفين كمرصد ابن الشاطر، والبتاني والبيروني.

وطور المسلمون الأدوات الفلكية والرياضية كالاسطرلابات لقياس ارتفاع الجبال وانخفاض الوديان ودراسة مواقع النجوم، وذوات الحلق لقياس حركة الأفلاك، وذوات الأوتار لحساب الليل والنهار، وذوات الشعبتين لمعرفة الارتفاعات، وذوات السمت لقياس الزوايا، والرقّاصات وغيرها كثير. وأعدّ الرياضيون والفلكيون عدداً كبيراً من الأزياج التي تتكون من قوائم تستخدم لرصد حركة الأفلاك، وكان يستخدمها القائمون على الرصد، والمسافرون على السفن. ولدينا ازياج معروفة ظلت ذات قيمة كبيرة حتى مرحلة الثورة الصناعية في أوروبا منها زيج ابن يونس الذي كان يسمى الزيج الحاكمي، وزيج البتاني وهو من أدق الأزياج وكذلك زيج الفزاري والخوارزمي وابن الأعلم وابن الشاطر وغيرهم.

وكان للعلوم الرياضية أهميتها الكبيرة في تنظيم جمع الضرائب والغنائم والخراج والفيء والجزية والعشور والزكاة.

ان ابن خلدون يورد قائمة بمقدار أموال الجباية الخراجية في عهد الخليفة المأمون حيث بلغت حوالى ٢٨ مليون درهم من السواد، ٥ ملايين درهم من كور دجلة، ٢٤ مليون خراج الموصل، ٣٤ مليون خراج الجزيرة، ٤ ملايين درهم خراج حلوان(٥٦).

(٥٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٣ (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٦٠ - ٥٦٣.

ويـذكر ابن خلدون أن مـا كان يـرد الى بغداد في عهـد الرشيـد سنويـاً يساوي ٧٠١٥ قنـطاراً، وهذا يعني ـ إذا أخـذنا بـالاعتبار أن القنـطار عند ابن خلدون يسـاوي عشرة آلاف دينار ـ ان المجموع الاجمالي سيكون أكثر من سبعين مليون دينار. ولدينا قوائم عديدة للأرقام المذهلة التي يذكرها المؤرخون لأموال الخراج، وبخاصة البلاذري في **فتـوح البلدان**(٥٧)، وابن خرداذبه في **المسـالك والممالك**(٥٨)، والجهشيـاري في **الوزراء والكتّـاب**(٥٩)، وقدامـة في كتاب **الخراج**(٦٠)، وابن خلدون في مقدمته.

وإذا كان جمع هـذه الأموال يحتـاج إلى تطور في الادارة وفي الـرياضيـات فإنـه يحتاج في الـوقت ذاته إلى تـطور هائـل في علم الجغرافيـا حتى يمكن للدولة أن تقـوم بعملية جمـع هـذه الأموال من كل أجزاء الامبراطـورية. ولـذلك فـإن لدينـا أمثلة كبيرة لارتبـاط الجغرافيـا بهذه الحاجات الاقتصادية المتزايدة، نجدها عند الجيهاني والبلخي والمقدسي والمسعودي وابن الفقيه والهمذاني وابن حوقل واليعقوبي وابن خرداذبه وابن فضـلان الذين أسهبـوا في دراسة أحـوال البلاد والعباد كما أسلفنا وأوضحوا مسالك الامبراطـورية وممـالكها، وطبيعـة أرضها، وأنـواع خراجاتها وطبيعة اقتصادها. وساعد تـطور الدولـة ونظامهـا الاقتصادي واتسـاعها عـلى تطور العلوم الحربية. ولدينا الآن أكـثر من خمسين ألف مخـطوط عسكري، منهـا ما يتعلق بـالإدارة العسكرية أو بفنون الحرب أو بتطوير تكنولوجيا الحرب. وينقل الغزوي في **مطالع البدور** على لسان الفضل بن الربيع انه «لما ولي محمد الأمين الخلافة في سنة ١٩٣ هـ، أمرني أن أحصي مـا في الخزائن من الكسوة والفرش والآنيـة والآلة... وأمـا الآلة فعشرة آلاف سيف محـلاة بالـذهب وخمسون ألفـاً للشاكـرية والغلمان، ومائة وخمسون ألف رمح، ومائة ألف قوس، وألف درع عامة... ومائة وخمسون ألف ترس، وأربعة آلاف مسرج محلاة خاصة، وثلاثون ألف سرج عامة»(٦١). ويذكر الطبري في **تـاريخ الأمم** أن الـرشيد خرج «على رأس مائة وخمسة وثلاثين ألف مقاتـل ماعـدا الاتباع والمتـطوعة واستـولى على هـرقلة وأرغم نقفور [ملك الـروم] على دفـع جزيـة قـدرهـا عشرون ألف قـطعـة من العملة الـذهبيـة»(٦٢). وسـار تـطور العلوم الهندسية وعلم الحيل في خط متواز مع تطور العلوم الأخرى. ولم تكن هذه العلوم مجرد علوم نظرية، بل إنها لعبت دورها المهمّ في حياة الجماعة الإسلامية. فالفيلسوف العامـري يؤكّد لنـا

---

(٥٧) أبـو العبـاس أحمـد بن يحيى البـلاذري، **فتـوح البلدان** (ليـدن: بـريـل، ١٨٦٦)، ج ٢، ص ٣٣٢ ـ ٣٥٨.

(٥٨) عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبه، **المسالك والممالك**، تحقيق دي غوية، المكتبة الجغرافية العربية، ٦ (ليدن: بريل، ١٨٨٩)، ص ٧، ١٤، ١٥، ٥٩ و٩٥.

(٥٩) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتّـاب**، تحقيق مصطفى السقـا [وآخرون] (القاهرة: مطبعة البابي، ١٩٣٨)، ص ٢٥٤.

(٦٠) قدامة، **الخراج وصنعة الكتابة** (ليدن: بريل، ١٨٨٩)، ص ٢٤٠ ـ ٢٤٦.

(٦١) عـلاء الدين عـلي بن عبد الله الغـزولي، **مطالـع البدور في منـازل السرور**، انظر: نعـمان ثابت، **العسكرية في عصر العباسيين** (بغداد: مديرية المطابع العسكرية، ١٩٨٧).

(٦٢) أبـو جعفر محمـد بن جريـر الطبري، **تـاريخ الـرسل والملوك**، تحقيق محمـد أبو الفضـل ابراهيم، ١٠ ج، سلسلة ذخائر العرب، ٣٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ٨، ص ٣٢٠.

أهمية الهندسة وارتباطها بتطور المجتمع بالقول «انه لولاها [الهندسة] لما قدر الحساب على استخراج الجذور الصمّ، ولما قدر المسّاح على معرفة أشكال العقارات، ولما وصلت العقول إلى التحقيق لمبلغ الأبحر في أطوالها وعروضها، ومبلغ الجبال في أعمدتها وارتفاعها. هذا - أيدك الله - مع ما ينتفع به الحذاق من البنّائين والنجّارين والنقّاشين والصوّاغين، وما يتوصل بها إلى اتخاذ الآلات الرصدية»[٦٣]. وكذلك الحال بالنسبة إلى علم آخر هو علم الحيل، فعن طريقه يمكننا «استنباط المياه المستكنّة في بطون الأرض وإساحتها على وجهها، وهي إما بالدواليب وإما بالفوّارات، وبها يتقوى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الضعيفة، وبها يستعان على اتخاذ القناطر على الأودية القعرة، وعقد الجسور العجيبة في الأنهار العميقة وغيرها مما يطول شرحه»[٦٤].

والواقع أن تطور علم الحيل أو الميكانيكا، هو دليل على التطبيقات الواسعة للعلم العربي - الإسلامي على الواقع. فنجد أن الخوارزمي في **مفاتيح العلوم**[٦٥] يقسم هذا العلم إلى قسمين رئيسيين: الأول، علم جرّ الأثقال بالقوة اليسيرة وآلاته. والثاني، في آلات الحركات وصنعة الأواني العجيبة. ولدينا كتب مهمّة في هذا الحقل أهمّها كتاب بني موسى الموسوم **حيل بني موسى**، وكتاب الجزري في الحيل. وهو كتاب مهم نلمح تأثيره الواضح على العلماء العرب، ولدينا كتاب مهم كتبه تقي الدين محمد بن معروف بعنوان كتاب **الطرق السنية في الآلات الروحانية**[٦٦]، وواضح أنه استلهم في كتابه (القرن ١٦ ميلادي) تاريخ الهندسة العربية منذ بني موسى وحتى عصره. وهو يستعرض في هذا الكتاب عدداً من الآلات الهندسية واستخداماتها، مثل الساعات المائية والرملية، والرافعات التي تعمل بالدواليب المسننة، والتي تعمل بالبكرات والحبال، وآلات رفع الماء، والحركات الهندسية التلقائية. وفي هذا الكتاب أول وصف لفوّهة البخار والعنفة البخارية، ولهذا الوصف أهمية كبيرة في تاريخ الهندسة الميكانيكية «ذلك أن أول وصف لعنفة بخارية أورده برانكا Branca عام ١٦٢٩، ولكن الآلة التي وصفها برانكا كانت غير قابلة للتطبيق العملي. ثم جاء ويلكنز Wilkins عام ١٦٤٨ ووصف أول آلة لتدوير السيخ بواسطة العنفة البخارية، ومعنى هذا أن تقيّ الدين قد وصف بصورة واضحة، وقبل مائة عام من غيره، العنفة البخارية لتدوير السيخ، تلك الآلة التي كان مؤرخو التكنولوجيا يظنون أن ويلكنز هو أول من وصفها»[٦٧].

إن تقسيم العلوم عند العلماء المسلمين ليَدُلّ على مدى التطور الذي شهدته العلوم العملية وبخاصة الهندسة ودورها في التطور الفعلي للحياة الإسلامية، كما أن المنجزات العلمية الهندسية في مجال البناء والتصميم الهندسي وإقامة السدود وتطوير قنوات وأنباط المياه،

---

(٦٣) الجرابي الحسن العامري، **الاعلام بمناقب الاسلام**، تحقيق أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٨٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦٥) أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي، **مفاتيح العلوم** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٨).

(٦٦) أحمد يوسف الحسن، **تقي الدين والهندسة الميكانيكية العربية: مع كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية من القرن السادس عشر** (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العربي، ١٩٧٦).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.

والحياكة والنسيج وصناعة الورق وتكنولوجيا الحرب، تعطي الأمثلة الدامغة على الـدور المهم الذي لعبه العلم وتطور تطبيقاته في الحضارة الإسلامية.

إن تقسيم العلوم الهندسية عند المسلمين ليعطي دلالة على مدى تطور هذا العلم لـدى العرب ـ المسلمين، فهذا العلم يشمل علم عقود الأبنية، علم المناظر، علم المرايا المحـرقة، علم مراكز الأثقال، علم المساحة، علم أنباط المياه، علم جر الأثقال، علم الآلات الحربية، علم الملاحة، علم البنكامات أو الساعات، علم الأوزان، علم الآلات الروحانية.

ولا يتسع المجال هنا للحديث عن المنجزات العلمية الأخرى التي تطورت وتعقدت مع تطور وتعقد الحضارة العربية ـ الإسلامية في مجالات الكيمياء والطب والصيدلة والتكنـولوجيـا العسكـرية وصنـاعة النسيـج والورق والتـاريخ الـطبيعي، فلقد ظهـرت الكتب المـوسـوعيـة والقـواميس وكتب الحدود والتعـريفات وتصنيفـات العلوم وكتب الجغرافيـا والـطب والعـمارة والنحت والطبيخ والكيمياء والهندسـة والموسيقى والفنـون، وتطور مـع هذا كله نـظام الإدارة والقضاء والحسبة والبريد وكان هذا التطور مرتبطاً أشد الارتباط بطبيعـة التحولات الحضـارية للجماعة الإسلامية.

لقد تنبه عدد من المفكرين المسلمين لمسألة ارتباط تـطور العلم بتطور الحضـارة، وذلك الـرباط الـذي لا فكاك منـه بين تـطور الحياة الاقتصـادية والاجتماعية للجـماعـة الإسـلاميـة بتطورات العلوم وتطبيقاتها. فـالفيلسوف العـامري يؤكّـد على ارتبـاط نشوء العلوم وتـطورها بحاجات المجتمع الانساني فيقول «وأما بابل فمنه ابتدأ علم النجـوم... وسببه أنهم كـانوا مقبلين عـلى صناعتي الفلاحة والملاحة ولن يستغنى فيهما عن أحكام النجوم. وأما مصر فمنه ابتدأ علم الهندسة وسببه أن ماء النيل كان يكسح مزارعهم في كل سنة فيحتاجون إلى المساحة في قسمتها. وأما الشـام فمنه ابتـدأ علم الطبـائع وسببه أن الوباء في نواحيه كان يكثر ويعمّ فيضطرون إلى الاستعانة بالقوى الطبيعية...»(٦٨).

ويربط العامـري بين العلم وتـطبيقاتـه في الحضارة الانسـانية، ويؤكّـد أن العلم يرتبط بالضرورة بنتائجه التطبيقية «ولو جعل الله الجبلة البشريّـة مقصورة عـلى تحصيل العلم دون تقـويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلاً زائداً وإمّا تبعاً عارضاً، ولو أنها كانت كذلك لما كان عدمها ليخلّ في عمارة البلاد وسياسة العباد»(٦٩).

أمـا ابن خلدون فقد ربط هـو الآخر بـين نشأة العلوم بـوجه عـام، والعلم الاسلامي بـوجه خـاص وبين تقـدم الحضارة وتـطورها. فهـويكتب في فصل بعنـوان «في أن رسوخ الصنـائـع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدهـا» يقول «السبب في ذلـك ظاهـر وهو أن هـذه كلها عـوائد للعمـران... والعوائـد إنمـا تـرسـخ بكـثرة التكـرار وطـول الأمـد فتستحكم صبغـة ذلـك وتـرسـخ في الأجيال... وهذا، كالحال في الأندلس لهذا العهد... وما ذاك إلّا لما قدمناه من رسوخ الحضـارة فيها بـرسوخ

---

(٦٨) أبو الحسن محمد بن يوسف العامـري، الأمد عـلى الأبد، مخـطوط، مكتبة السليـمانية، تحت رقم: ٢/١٧٩.

(٦٩) العامري، الاعلام بمناقب الاسلام، ص ٧٨ ـ ٧٩.

الدولة الأموية وما قبلها من دولة القوط وما بعدها من دولة الطوائف، وهلمّ جرا، فبلغت الحضارة فيها مبلغا لم تبلغه في قطر، إلاّ ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضاً...»[٧٠]. ويكتب في فصل آخر بعنوان «أن العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة». يقول ابن خلدون «اعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانُها صدرَ الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أَرْبَوْا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص عمرانُها وابذعرّ سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم...»[٧١].

(٧٠) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٩٣٨ - ٩٣٩.
(٧١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٢٤ - ١٠٢٥.

الفَصْــل الثّامِن

حَوْل مَفاهيم العِلْم في العَقْليّة العَرَبيّة

د. ابراهيم بدران(*)

أولاً: مدخــل

في اعتقادنا أن الحديث عن العلم في الثقافة العربية، وفي التراث العربي، وبالتالي في العقلية العربية مسألة ذات إشكالية خاصة متشابكة الجذور والعلاقات. تتداخل فيها اللغة مع الدين مع الفكر مع التجربة مع التاريخ مع التعليم مع الايديولوجية ومع السياسة إلى الدرجة التي تفقد فيها هذه الموضوعة حدودها، وبالتالي يصبح البحث فيها بحثاً في تركيبة معقدة مترامية الأطراف والأعماق، ومع هذا فإن الأهمية العملية للموضوع من وجهة نظر اجتماعية اقتصادية، اضافة إلى الجانب الأكاديمي، تجعل من هذا البحث ضرورة قصوى، بخاصة وأن المجتمع الانساني المعاصر بشكل عام، والمجتمع العربي جزء منه، قد وصل إلى اقتناع يكاد يكون مطلقاً، في جانبه النظري على الأقل، بأن العلم هو واحدة من أهم الميكانيكيات للتقدم الحضاري الشامل إن لم يكن أهمها على الاطلاق. غير أن طبيعة التقدم الحضاري، وانقسام العالم إلى مناطق أو مجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة، وكون عملية التقدم لكل مجتمع على حدة تنبع من تاريخيته الخاصة بالدرجة الأولى، وبدرجة ثانية من التاريخية العامة للمجتمع البشري، وكون الاتجاه نحو التقدم في مجتمع أو مجموعة من المجتمعات لا يعني بالضرورة الاتجاه نحو التقدم في كل المجتمعات، بل قد يدفع مجتمعات أخرى باتجاه التخلف، وهو الأمر الذي عانت منه شعوب العالم الثالث بدرجات متفاوتة منذ القرن الخامس عشر وحتى الآن، (بالنسبة للاستعمار الاوروبي)، وكون «العلم» المجرّد كمادة معرفية قائمة بذاتها قد أصبحت متاحة بدرجات كبيرة للإنسان الفرد وللمجتمعات وللمؤسسات منذ سنوات طويلة وبشكل متعاظم ومتسارع، وأكبر مما يقدر العديد من

(*) وكيل وزارة الطاقة والثروة المعدنية ـ الأردن.

المجتمعات على استيعابه مع كل سنة تمر، منذ اختراع الطباعة واختراع الراديو حتى الآن ومنذ اختراع التلفزيون حتى الآن، ومنذ اختراع الحاسوب حتى الآن، ومنذ اختراع الماكنة الحرارية حتى الآن، ومنذ تأسيس الجامعات الحديثة حتى الآن[1]، ومنذ انتشار أفكار وآراء ونظريات كوبرنيكس ونيوتن وليبنز وفرادي وماركس واينشتاين حتى الآن كون كل ذلك قائماً، ومع هذا فلا يزال التخلف تخلفاً، وأحياناً مع الايغال فيه بالنسبة لبعض المجتمعات، والتقدم تقدماً مع الامعان فيه بالنسبة لمجتمعات أخرى إلى درجة أنه أصبح هناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن الهوة الحقيقية كما هي ممثلة بقدرة الانسان على البقاء والتقدم من خلال الاعتماد على قدرته الابداعية الذاتية واستطاعته الخلق والابتكار بالمفهوم الاقتصادي الاجتماعي والثقافي والروحي، هذه الهوة بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة هناك شبه اتفاق على أنها في حالة اتساع وتزايد وليس التئام وتناقص؛ كل ذلك يعني فيما يعني أن ميكانيكيات التقدم ومن ضمنها «العلم» لاتزال غير عاملة وغير فاعلة في مجتمعات الدول النامية ومنها المجتمع العربي. ولا تزال هذه الميكانيكيات غير قادرة على إحداث التغيير وتطوير الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة أخرى، بعبارة أخرى: أنه بالرغم من الانقلاب الفكري والعلمي والفلسفي الذي أحدثته النهضة الاوروبية، وبالرغم من الانقلاب الاقتصادي الاجتماعي الذي أحدثته الثورة الصناعية الأوروبية، وبالرغم من الانقلاب المعلوماتي الذي أحدثته الثورة التكنولوجية، وبالرغم من الانقلاب المعرفي الذي أحدثته ثورة الاتصالات الأخيرة، وبالرغم من الخلفية الحضارية للأمة، بالرغم من كل ذلك فالمجتمع العربي، كغيره من مجتمعات الدول النامية، لم يحقق الانطلاقة الحضارية المنتظرة. هذا؛ مع العلم بأن بدايات المجتمع العربي مع العلم هي أقدم بطبيعة الحال من بدايات المجتمع الأوروبي، وأسبق ببضعة قرون.

إن مؤدّى ذلك كله أن موضوعة العلم «كمادة معرفية» قائمة بذاتها ومحفوظة في الكتب أو العقول على السواء، متداولة في المؤسسات وبين الأفراد، قد تعجز في حالات معيّنة عن أداء وظيفتها الاجتماعية وتفشل في تحقيق دورها التاريخي. الأمر الذي يجعل الدراسة والتحليل والمراجعة ضرورة عملية على درجة قصوى من الأهمية ناهيك عن ضرورتها «العلمية» المعروفة. ونحن إذا استعرضنا المحاولات العربية المختلفة للتحديث ابتداء من برامج محمد علي ومشروعاته في مصر، وانتهاء بمحاولات العقدين الماضيين، ورصدنا الجهود التي بذلت في التعليم والتأهيل والتكوين، نلاحظ أن هذه الجهود وما استثمر فيها من أموال ووقت وامكانات وما رافقها من علم وتعليم وتعلّم ومدارس وجامعات ومؤسسات، كل ذلك لم يستطع أن يحقق النقلة النوعية المنتظرة. هذا على الرغم من أن مجتمعات قريبة الشبه أو بعيدة الشبه بالمجتمع العربي استطاعت خلال فترات زمنية قصيرة تقاس بالعقود وليس بالقرون، وكانت تواجه حالات من التخلف أشد مما واجهته الأقطار العربية، استطاعت ومن خلال

(١) انظر على سبيل المثال: إلفين توفلر، صدمة المستقبل، وديريك دي سولا برايس، العلم الكبير والعلم الصغير.

استثمارها للعلم كميكانيكية فاعلة في التقدم أن تحقق ثورتها الصناعية الأولى وتنتقل إلى مرتبة جديدة[٢]، بل على العكس من كل ذلك؛ أخذت بطالة المتعلمين وبطالة خريجي الجامعات والتي هي في جوهرها نوع من «بطالة العلم في المجتمع» تنتشر في أقطار الوطن العربي في السنوات القليلة الماضية إلى درجة خطرة تنذر بالتفاقم وتدعو إلى اجراءات وتدخلات من أجهزة الدولة[٣]، هذا في الوقت ذاته الذي تفاقمت فيه اعتمادية الأقطار العربية على الخبرة الأجنبية في المجالات العلمية المتخصصة بدرجة لا يحسن تجاهلها.

وهكذا فإن الوطن العربي يمر في حالة غريبة من التناقض، ففي الوقت الذي يتزايد فيه عدد الجامعات، وتتزايد اعداد الخريجين الجامعيين على شتى المستويات، وتتكاثر مؤسسات البحث العلمي، ويتكاثر استجلاب الأجهزة والمعدّات العلمية والتكنولوجية المتقدمة من شتّى بقاع العالم، ويتسع انفتاح الوطن العربي واتصاله الفكري والثقافي والعلمي والفني والاقتصادي، وفي الوقت الذي تتضخم فيه مظاهر التمدن والتحضر، وتنمو البنية التحتية بشكل مُتسارع للغاية، وفي الوقت الذي تدفقت فيه الثروة النفطية وغيرها من ثروات المواد الخام والتي بلغ مجموع عائداتها خلال الخمس عشرة سنة الماضية فقط ما يقرب من ١٥٠٠ مليار دولار، وفي الوقت الذي تتزايد فيه أعداد الكتب المنشورة والمجلات والجرائد والاذاعات والاتصالات عبر الفضاء، في الوقت نفسه نلاحظ أن جوهر التقدم للأمة هو في تراجع. فالانتاج العلمي لايزال ضئيلاً، والانفتاح تحول الى انكشاف، وتراجع دور الفكر ودور الثقافة، وتراجع دور العقل ودور العلم في مواجهة تحديات الحياة. وأصبحت الاعتمادية في الفكر وفي العلم وفي الثقافة وفي الاقتصاد وفي التكنولوجيا وفي الغذاء وفي الأمن، أصبحت هي السمة البارزة للمجتمع العربي وللمؤسسة العربية وللدولة العربية، وهي اعتمادية متفاقمة وتتوافر عليها الاحصاءات الكمية والنوعية بشكل لا يحتاج إلى تأكيد.

كل ذلك يعيدنا الى النقطة المركزية وهي:

«أين يذهب العلم في العقل العربي؟ وماذا يقع لهذا العلم في جسم المجتمع العربي بأفراده ومؤسساته وجماعاته وأقطاره؟».

مع بدء الثورة العلمية المعاصرة في أوروبا بدأت ثورة في العقل البشري متزامنة وموازية. ومع ازدهار العلم وترسخ مسيرته المعاصرة ازدهرت إلى جانبه الفلسفة، وازدهرت الفنون والآداب، وارتقت العقلية الاجتماعية هناك. وأخذ الفكر في النضج والمجتمع كله في التحرك باتجاه العلم والعقل. وفي المنطقة العربية نكاد نلاحظ عكس ذلك تماماً، المتعلمون يتزايدون ومظاهر المعاصرة والتحديث يزداد انتشارها في البقاع العربية، ومع ذلك يتراجع الفكر

---

(٢) غني عن التنويه بأننا لا نحمّل «العلم» كل اشكاليات التقدم ولا نجعله السبب الوحيد لنجاح المشروع الحضاري أو فشله، ولا نجرده بطبيعة الحال عن بيئته الاقتصادية ـ الاجتماعية أو عن التركيبة السياسية بالمفهوم التاريخي. ولكن الهدف هنا هو التركيز على هذا الجانب دون تجاهل الجوانب الأخرى.

(٣) ويقدر عدد العاطلين عن العمل من خريجي الجامعات في الأردن بـ ٢٥ ألفاً وفي مصر ٩٥٠ ألفاً.

وتتراجع الفلسفة وتتدهور الثقافة وتضمحل الفنون والآداب إلى درجة ملفتة للنظر[4]. وقبل أن يكون في المنطقة العربية جامعات تدرس العلم والفلسفة والأدب، كان هناك فلاسفة وعلماء وأدباء «بمقياس نسبي» أوضح رؤية وأغزر انتاجاً وأكثر تأثيراً واخصب ابداعاً. أما الحقبة المعاصرة فهي مختلفة ومتناقضة جداً، بل يكاد يلحظ الدارس للمنطقة العربية فروقاً في النوعية وتدهوراً واضحاً في المستوى والإنتاج العقلي من عقد إلى عقد، بالرغم من أن مثل هذه الفروق لا تدرك عادة إلّا على مدى فترات طويلة، ويكاد يجمع العديد من الباحثين على أن حقبة الخمسينات والستينات في المنطقة العربية كانت أكثر خصباً وأعلى وعياً وأكثر ديناميكية وأعمق رؤية من حقبة السبعينات والثمانينات. كل ذلك يشير إلى أن شيئاً ما يعمل على فصم نظام العلم عن نظام المجتمع بالرغم من وجود النظامين في حالة تداخل ظاهري، وهذا التداخل يتطلب من الدراسة والتحليل الشيء الكثير للتعرف على أعماقه وعلى فاعلية هذه الأعماق وعلى المدى الذي وصلت فيه «العمق الحرج»، والذي بدون الوصول إليه، أي العمق الحرج، يبقى النظامان غير قادرين على إحداث التخليقة الجديدة ونعني بها العلمية الاجتماعية الخاصة المتنامية.

ثانياً: في المفاهيم الأساسية

يبقى العلم واحدة من المسائل الأكثر «استعصاء» على التعريف المختصر والمباشر. وبالتالي يندر أن نجد له تعريفاً جامعاً ومانعاً، ذلك لأن العلم بالدرجة الأولى هو جزء من التاريخ العام والخاص وواحد من حيثياته وأداة من أدوات صنعه، وهو بذلك ينطبق عليه ما ينطبق على التاريخ من قواعد وأحكام، وفي النهاية يخضع للتغيير والتبديل والتطوير، ويتحرك باتجاه التقدم والارتقاء للوصول إلى الغاية النهائية المثالية أو النظرية للعلم ألا وهي:

«الوقوف الكمي والنوعي على حقيقة العلاقات بين مكونات الوجود بعيداً عن كل لبس أو زيف أو خطل».

ومثل هذه الغاية تتطلب بطبيعة الحال:

«أن يكون العلم نظاماً ديناميكياً من المعارف تتغير وسائله وأدواته وتتطور مفاهيمه وقواعده وقوانينه مع التطور والارتقاء الذي يجتازه الانسان وتجتازه المجموعة البشرية وتصل اليه الحضارة الانسانية».

وبذلك يكون العلم:

«واحداً من أهم ميكانيكيات الجدل في التقدم الانساني وفي صنع التاريخ بسبب التأثير والتوليد والتخليق والتركيب والنفي والتضاد التي يحدثها في الانسان والمجتمع».

---

(٤) زاد عدد الجامعات في البلاد العربية عن ١٠٠ جامعة، وعدد مراكز البحوث الى أكثر من ٥٠٠ مركز، وعدد حاملي الشهادات العليا دكتوراه الى ١٠٠ ألف... الخ. انظر على سبيل المثال كتابات: محمد عابد الجابري، زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، قسطنطين زريق، حسن حنفي، غالي شكري، جورج قرم، سمير أمين، طيب تيزيني، أمين جلال، ابراهيم بدران، انطوان زحلان، اسامة الخولي، وعبدالله العروي... الخ.

وهو في الوقت الذي:

«يتطلب القدرة العقلية الإبداعية للإنسان لصياغته واكتشافه وتركيب علاقاته وقوانينه بصورة مقروءة ومقبولة ومفهومة للعقل الانساني» (على بداهة ذلك)[٥].

فإنه لا يستطيع أن يكتسب ديناميكيته وقوته الدافعة المحركة لجدلية التقدم.

«وإلّا إذا تغلغل في التركيبة الاجتماعية وتفاعل معها لتكون قادرة على التجاوب والابداع، وبالتالي قادرة على التناغم والتواؤم مع نظام العلاقات التي ينتظمها».

وبهذا المفهوم يخرج العلم عن كونه «معلومة» أو «خبراً» أو «نشاطاً نخبوياً محدوداً» ويتحول إلى ظاهرة أو مؤسسة أو مدرسة لها بعدها الاجتماعي ولها وظيفتها التاريخية.

وإذا استعدنا هنا مقولة برنال في مؤلفه الشهير العلم في التاريخ:

«لقد كان انتشار الأفكار العلمية عاملاً حاسماً في اعادة تشكيل نسق الفكر الانساني»[٦] نستطيع أن نتعرف على العلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع الانساني أو بين العلم والمجتمع الذي يؤثر ويتأثر به؛ ومن هنا يأخذ العلم أبعاداً خاصة وينشىء في الوقت نفسه إشكاليات جديدة مثل الاستخدام الصحيح للعلم مروراً بفكرة العلم للعلم والعلاقة بين العلم والحكومة والعلم والثقافة وحرية العلم وأخلاقياته، وغير ذلك مما لا يمكن حصره من اشكاليات.

ومن هنا أيضاً ندرك تعقيد العلاقة بين المجتمع وبين العلم، وندرك أهمية جميع الخصائص الاجتماعية والثقافية والفلسفية والفكرية والاقتصادية والسياسية في تطوير نظام علم خاص بالمجتمع أو في تطوير مجتمع قادر على التعامل مع العلم كمؤسسة نظامية متغيرة ومتطورة، وهذه المقولة تثير قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى تتعلق بالتاريخ ونعني بها تاريخية العلم.
القضية الثانية تتعلق بالخصوصية المجتمعية أو ما نسميه العلمية الخاصة.

ثالثاً: تاريخية العلم

لأن العلم في أحد جوانبه هو تعبير العقل البشري عن العلاقات الموضوعية التي تحكم مكونات الوجود، فإن هذا التعبير يصبح بالضرورة جزءاً من تاريخ الجنس البشري مؤثراً ومتأثراً بوسائله ومفاهيمه وأفكاره وفلسفته ومعتقداته، وبالتالي متغيراً، بمفهوم جدلي، من

---

(٥) واضح أن هذه البديهية تشير إلى أن «العلم» ليس هو جوهر الحقيقة الطبيعية ذاتها، قائمة بذاتها في التجريد وسابحة في الفضاء الكوني منفصلة ومستقلة عن رؤية الانسان وقدرته العقلية ووسائله القياسية والحسيّة والتجريبية. وإنما هو «العلاقات» و«الصيغ» و«المعادلات» والتشكيلات التي ينشئها العقل الانساني لتناول هذه الحقيقة والتعامل معها من تفسير وتعليل واستثمار.

(٦) ج. برنال، **العلم في التاريخ** (لندن: دار بليكان، [د.ت.])، ج ١: **ظهور العلم**.

متغيرات التاريخ. وهذا يعني أن التحليل العلمي للعلم يجب أن يكون تحليلاً تاريخياً. ومن هنا فإن سحب المفاهيم العامة والثابتة في الزمان والمكان على العلم كظاهرة انسانية يصبح مدعاة لتجميد مفاهيم العلم سواء تجميداً مكانياً لتقتصر على مجموعة من الناس أو مجتمع معين، أو تجميداً زمانياً لتقتصر على حقبة زمنية معينة، إن ما يترتب على كلا الأمرين من خطورة لا يحتاج إلى تبيان. فالتجميد المكاني يعني الدعوة إلى ابطال قدرة المجتمعات الأخرى على انشاء نظام علمها الخاص بها (وإن كان هذا لا يعني بالضرورة مخالفة الأنظمة العلمية الاجتماعية الأخرى أو التعارض معها). والتجميد الزماني يعني التعلق بحقبة تاريخية معينة وافتراض أن نظام العلم آنذاك هو النظام العلمي الاجتماعي الذي يجب الوقوف عنده أو الاقتداء به أو الاكتفاء به أو غير ذلك من قياسات.

والوطن العربي يعيش هذه الحالة بشكل ملفت للنظر بكل ما في هذه الحالة من تناقضات غير ايجابية وغير بناءة[٧].

لقد أدى عدم ادراك الطبيعة التاريخية «لنظام العلم» وتمثلها إلى أن تحول العلم في العقلية العربية إلى مادة اخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان وبلا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، سواء كان ذلك في العلوم الانسانية أو في العلوم الطبيعية. وبذلك لم يرافق «الفيض الاخباري» أو «المعلوماتي» الذي تبثه المؤسسة الاعلامية العربية أي تغيير أو تطوير أو تحديث للمحاكمة العقلية الكامنة وراء «العلم» الذي يبث أو يعطي أو يذاع، وأصبح من السهل على العقل العربي المعاصر أن يقفز في موقفه «العلمي» من الحقبة الاغريقية إلى الحقبة الاسلامية إلى حقبة النهضة الاوروبية إلى الحقبة المعاصرة، ثم يعود إلى أي منها خلال الاطروحة نفسها دون أن يرى الفروقات الضخمة التي تكتنف هذه القفزات، ودون أن يتبين ما يتطلب ذلك من نفي وتقادم وإلغاء. وهو في كل مرة يواجه فيها تحدياً معاصراً في العلم الطبيعي أو الفلسفة أو الثقافة أو الفن أو السياسة أو التاريخ، نراه يستخدم كل أدواته العلمية المعاصرة للعودة إلى حقبة التاريخ العربي القديم، يشير إلى علمائها، ويطمئن إلى مفكريها ويكاد يقارن العصر القديم بالعصر الحديث عالماً بعالم، ونظرية بنظرية. صحيح ان هناك أسباباً أخرى نفسية ـ اجتماعية ونفسية ـ سياسية وراء هذا القفز وتلك المقارنات، ولكن من أهم هذه الأسباب أو من أهم الأسباب التي تجعل مثل هذه القفزات والمقارنات مستساغة ومقبولة للعقل العربي المعاصر والانسان المعاصر هو كون «العلم» مجرداً من تاريخه ومن تاريخانيته.

ولذلك أصبحت السمة الغالبة على متعلمينا وعلمائنا المعاصرين أنهم يحملون «علوم القرن العشرين بمنطق القرن الثامن والتاسع والعاشر». ولأن الثقافة العربية لم تتغير جذرياً خلال حقبة هائلة الطول تبتدىء بالعصر الجاهلي، وتتعمق وتتوسع خلال العصر الراشدي فالأموي

(٧) لا يزال الكثير من «العلماء» العرب المعاصرين يبذلون جهوداً قصوى لتبيان أن الكثير من العلماء العرب المسلمين السابقين هم «علماء» معاصرون بالفكر والمنهج... الخ.

فالعباسي الأول، ثم تعود فتضيق خلال العصر العباسي الثاني، ثم تكاد تختنق خلال القرون الستة التي تلت ذلك العصر، ثم تنفرج بالتدريج حتى تصل إلى ما وصلت إليه الآن، لذلك نجد العقل العربي يعيش في «علمه» مع امرىء القيس والنابغة الذبياني وعنترة وطرفة وزهير بن أبي سلمى ولبيد وابن عباس وعليّ بن أبي طالب وسيبويه والخليل بن أحمد، ومع الكندي والفارابي وابن الهيثم وابن سينا والصوفي وابن النفيس والبيروني والخوارزمي وابن البيطار وابن رشد والغزالي وابن خلدون، ثم ينتقل إلى رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومن تبعهم[٨].

وهو ـ أي العقل العربي ـ في كل مرحلة من مراحل نموه ونضجه يتكىء على هذه القاعدة الثقافية سواء كان طبيباً أو رياضياً أو اجتماعياً أو مؤرخاً، وقد أدّى هذا الموضوع وبحكم التأثير المتبادل أن أخذ علماء الحقبة المعاصرة بإعادة العمل في المادة العلمية القديمة والمادة الثقافية القديمة لإحيائها وإعطائها ثوباً معاصراً، ثوباً من المعاصرة وثوباً من «العلمية». وأخذت أدوات العلم المعاصر ومنجزاته التكنولوجية المتقدمة تُستخدم على أوسع نطاق لتحقيق هذه الغاية، أي عصرنة الماضي. وبطبيعة الحال فإن جوهر العمل على هذه المواد لم يكن نقدياً ولكنه كان تبريرياً وتعليلياً. وتغص المجلات والكتب وبرامج الاذاعة والتلفزيون بالمئات بل والآلاف من العلماء المعاصرين الذين يساهمون بدورهم في تسخير علمهم لصالح الحقبة الماضية ولصالح «العلم الماضي» والثقافة الماضية. ولعلّ من أبرز الأمثلة على ذلك انشاء مؤسسات علمية ترصد لها الأموال لإحياء العلوم القديمة كالطب الاسلامي على سبيل المثال. وهكذا فإن:

«غياب تاريخية العلم في العقلية العربية قد دفعت العقل العربي المعاصر بعيداً إلى الوراء في أعماق التاريخ، وتحوّل دوره من صانع للمستقبل من خلال تطوير نظام العلم العربي المعاصر إلى مرمم للماضي ومزخرف له».

وفي اعتقادنا أن هناك ارتباكاً وخلطاً واضحاً في العقلية العربية بين تاريخ العلم وتاريخية العلم، فالاهتمام بالتأريخ لتطور العلم والمنجزات الإنسانية في هذا المضمار والإشارة إلى أعمال البارزين من العلماء في اطار مرحلتهم التاريخية أمر لا يحتاج إلى تنويه، سواء من حيث فائدته أو من حيث أهميته أو حتى من حيث علميته كمدخل من مداخل فهم تطور الحضارة العربية خاصة والانسانية عامة. أما أن يتحول الاهتمام بتاريخ العلم إلى اغفال لتاريخية العلم وبالتالي الدعوة إلى رسم النموذج العلمي الحديث على غرار النموذج العلمي القديم، أو الرضا بالانجاز العلمي القديم وكأنه إنجاز علمي معاصر يشكل مبعث فخر للأمة وموضع رضا، فذلك ما لا ينبغي أن يكون[٩].

---

(٨) بديهي أننا لا ندعو إلى انكار هؤلاء وسلخهم عن التاريخ العربي ومنه، أو من التذوق الجمالي والفني أو حتى النظر الجدّي العلمي في انجازاتهم في حقباتهم. غير أن ما نشير اليه هو أن لا يكون «علم» أولئك ومنطقهم وانجازاتهم هو علم الحقبة المعاصرة ومنطقها ومجال التفاخر بانجازاتها.

(٩) انظر الكثير من المؤلفات العربية أو المترجمة حول فضل العرب على الغرب والعلم عند العرب، التي =

ومن جهة أخرى فقد أدّى غياب المفهوم التاريخي لنظام العلم أن انزلقت المؤسسة العلمية العربية والعقل العربي في اتجاه المحاكاة والتقليد في العلوم سواء من حيث المساقات أو من حيث البرامج أو من حيث القفز إلى نهايات العلوم دون وجود أرضية علمية مناسبة للاستفادة من هذه النهايات، ودون أن يكون لكل ذلك صلة بالواقع الاقتصادي أو الاجتماعي. لقد نشأت في الوطن العربي نزعة واضحة في هذا المجال هي «العلموية» وأصبحت تشكّل جزءاً من العقلية العربية وبخاصة النخبة المتعلمة والمتخصصة[10]. ومؤدّى العلموية أن الوسيلة إلى التقدم الحضاري هي في تداول «أرقى» و«أحدث» النظريات العلمية في العلوم من كيمياء وفيزياء ورياضيات وبيولوجيا ووراثة وجيولوجيا وإلكترونيات وفضاء، وفي تدارسها وتعليمها، ودون التعرض للأسس الفلسفية الجديدة التي تقوم عليها هذه التطويرات أو القفزات العلمية، أو دون التعرض للتغييرات التي تفرضها مثل هذه القفزات والتجديدات العلمية على المفاهيم والفلسفات والأفكار العلمية والاجتماعية والسياسية السائدة. في النزعة العلموية، يؤخذ أحدث العلم بدون تاريخيته، وتتحول بذلك المادة العلمية وكأنها جهاز مستورد أو قطعة تكنولوجية جديدة تتداولها الألسن وقاعات الدرس والامتحانات، وتلتقي النزعة العلموية هنا وتتكامل مع النزعة التكنولوجية[11]، والتي تحاول تطوير المجتمع من خلال تكديس أحدث المعدات والأنظمة والأجهزة التكنولوجية دون التأكيد على الجانب الاجتماعي أو الاقتصادي السياسي لعمليات الانتاج والتطور التكنولوجي، ان كلتا النزعتين العلموية والتكنولوجية قد تعمقت في العقلية العربية المعاصرة خلال العقود الأربعة الماضية، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن جذور هذه النزعة تعود إلى فترات قبل ذلك بكثير[12]. ساعد على ذلك غياب الرؤية التاريخية لسيرورة التطوير الصناعي، وأن الصناعة ليست قِطَعاً من العلوم أو جزءاً من معدات بقدر ما هي حركة اجتماعية تنتظم عمليات الإنتاج وتقوم على أسس عميقة من العقلية العلمية والتفكير العلمي والخبرة والتكنولوجية. ولقد ترتب على هذه النزعات اللاتاريخية، وبتأثير وسائل الاعلام؛ نتيجة لانعدام العمق والشمول في الفكر والثقافة والفلسفة في الحياة الفكرية العربية المعاصرة، وبالتالي العجز عن توظيف الفكر والفلسفة في استقصاء المضامين العلمية العميقة للظواهر الإنتاجية ولظواهر تقدم المجتمعات من خلال ميكانيكيات العلم والتكنولوجيا وغيرها، ونتيجة كذلك لحالة الانبهار الحضاري الذي حَلَّ بالمنطقة العربية فجعلها تلهث وراء التقدم كتجميع فسيفسائي تراصفي لعناصر

= نلاحظ انها في معظمها تدور حول الانجاز نفسه وتردد العبارات نفسها وتحمل الروح نفسها. الا وهي الرضا عن الانجاز القديم للعرب مقابل الانجاز الحديث للغرب. انظر مثلاً: هونكة، قدري طوقان. . . ونقول هذا مع كل الانتماء للتاريخ العربي والثقافة العربية ومع كل الاعتزاز بهذه الأمة والانتساب اليها.

(١٠) ابراهيم بدران، حول مشكلات العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي (عمان: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٧٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٢) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً، ط ٢ (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٩.

التقدم من علم يتمثل بجمع المعلومات أو تكنولوجيا تتمثل بشراء الأجهزة والمعدات أو معهد أبحاث يتمثل في تجميع بعض المختبرات أو جامعة تتمثل في زيادة اعداد الخريجين أو ثقافة تتمثل في إعادة واستعادة التراث، نتيجة لكل ذلك تعمق الاختلال الكبير في رؤية جوهر نظام العلم كظاهرة تاريخية. وتفاقم العجز في تنشيط ديناميكية الجدل بين العلم الذي يتعلمه الدارسون وبين العقلية العربية وبين الثقافة العربية، وعجز كل عنصر من هذه العناصر على القيام بدوره في تهيئة العقل العربي ليس «لتقبّل العلوم» فحسب، على أهمية ذلك، وإنما أيضاً للانتقال إلى «المرحلة العلمية».

ساعد على ذلك هذا الانقسام الذي استنته المؤسسة التعليمية العربية بتقسيم التعليم إلى «علوم» و«آداب»، والذي أدّى إلى تقسيم «العلم» وتقسيم مفهوم نظام العلم إلى قسمين غريبين وكأنه يراد للمجتمع أن يتحرك في عقليتين مختلفتين: إحداهما عقلية أدبية والأخرى عقلية علمية(١٣).

والنتيجة العلمية لكل ذلك أن انحصر العلم في قاعات الدرس وفي الكتب، وانطلق «اللاعلم» في الحياة العامة من فكر واقتصاد وأدب وفنون وكل شأن من شؤون الحياة، ان «اللاعلم» الذي نشير إليه هنا ليس هو بالضرورة الجهل بالمعنى الحرفي، ولا يعني بالضرورة أن يكون «مضاداً للعلم» بالمعنى المطلق، ولكنه يكفي أن لا يكون منتسباً للحقبة موضوع البحث حتى يصبح لا علمياً بالنسبة لها(١٤). وهذا اللاعلم هو في جوهره فكر وثقافة وعلوم الحقبات الماضية والتي لاتزال تستأثر بالجزء الأكبر من فاعلية العقلية العربية المعاصرة، مضافاً إليها ما يحتاجه الوطن العربي من مزيج غير متجانس من أفكار وثقافات وعلوم المجتمعات المتقدمة. وإلى حد كبير، فإن التغيير الذي وقع في الثقافة العربية بالمفهوم الشامل والعميق هو تغيير طفيف، أو في أفضل الأحوال لا يتناسب مع البعد الزمني والتاريخي لمحتوى هذه الثقافة.

ومن ناحية ثانية فإن طبيعة التطور الاقتصادي الذي يشهده الكثير من البلاد العربية، سواء في مجالات الصناعة أو الزراعة أو الخدمات، ليعتمد أساساً وبشكل عام على استيراد الأجهزة والمعدات والأنظمة جاهزة، وبالتالي فإن المشاركة الفاعلة من قِبَل الانسان العربي لم تتجاوز في أغلب الحالات عمليات التشغيل والصيانة. أما التصنيع الأصيل وانتاج السلعة

---

(١٣) بطبيعة الحال هناك فرق كبير وهائل بين أن تكون عقلية الأديب والكاتب والسياسي والشاعر والفنان عقلية علمية، ويكتب في الوقت نفسه أدباً وشعراً أو يمارس السياسة والفن، وبين أن تكون عقليته عقلية غير علمية ناهيك أن تكون خرافية، ويمارس في الوقت نفسه الشعر والأدب والكتابة والسياسة والفن.

(١٤) في الوقت الذي تمثل فيه أعمال دالتون في القرن السادس عشر نقلة نوعية هائلة بالنسبة للانجازات العلمية الاغريقية على سبيل المثال، فإن أعمال أينشتاين أو فرداي لو عرضت في حقبة دالتون لكانت نوعاً من الفنتازيا العلمية، ومع هذا فإن أعمال الإغريق والعرب الأقدمين وعلماء عصر النهضة الأوروبية بالنسبة للحقبة الحالية هي محاولات علمية تمثل بدايات جهود الانسان الحديث للوصول إلى الحالة التاريخية الراهنة لنظام العلم.

من خلال الابداع الذاتي وهو ما يُعَبِّر عن العقلية الفردية والاجتماعية فهو أمر لا يزال محدوداً، ولهذا السبب، وضمن مجموعة من الأسباب الأخرى السياسية الاجتماعية، لم يلعب التغيير الاقتصادي الذي أصاب المنطقة العربية خلال العقود القليلة الماضية دوره الحقيقي في تغيير العقلية العربية.

إن الفكر والثقافة من جهة، والعمليات الانتاجية من جهة أخرى، هما العامل الجوهري والأكثر تأثيراً في تغيير العقلية وتطويرها وتحديثها.

في مجال الثقافة يتساءل أحد الباحثين:

«ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟»(١٥).

وفي مجال الانتاج المعتمد على الذات نتساءل:

«ماذا تغير في القدرة الانتاجية العربية الذاتية منذ قرون حتى الآن؟»

بعبارة أخرى، ماذا تغير في العقلية العربية منذ قرون حتى اليوم؟ فإذا تذكرنا أن نظام الإنتاج والفكر والثقافة هو الأكثر حسماً في تغيير العقلية، أدركنا إلى أيّ مدى قد أثر التجميد الزماني لمفهوم العلم على العقل العربي المعاصر، أو بعبارة أدق، إلى أي مدى قد أثّر عدم وضوح مفهوم تاريخية العلم على ابقاء العقلية العربية أكثر التصاقاً بحقبات لا تعيشها ولا تنتمي إليها.

رابعاً: العلمية الخاصة

إن تناول العلم والإشارة إليه كمادة معرفية مجردة منفصلة عن المجتمع يعنيان بالضرورة أن يكون هذا «العلم» نوعاً من المعلومات أو الأخبار بالنسبة لذلك المجتمع، ومثل هذه المعلومات قد تعني شيئاً كثيراً وقد تعني شيئاً قليلاً وقد لا تعني شيئاً، وفي هذه الحالة فإن «علم البشرية» بأسرها يصلح أن يكون مادة معرفة إخبارية، دون أن يعني ذلك بالضرورة أيضاً أن يكون لهذه المادة دور حقيقي في التقدم لذلك المجتمع المعيّن، ولأن كلّ مجتمع يصنع تاريخه ويتفاعل معه في إطار التاريخية الخاصة لذلك المجتمع، فإن تفاعل المجتمع بمكوناته المختلفة، من اقتصاد وبيئة وثقافة، مع العلم كنظام معرفي متداخل في النظام الاجتماعي برمّته ومتفاعل معه، وبالتالي مؤثر في تاريخيته الخاصة يكوّن ما نسميه «العلمية الخاصة» لذلك المجتمع. وهذه الظاهرة تطرح أمام المجتمعات النامية والتي لم تتطور مفاهيمها العلمية ومواقفها الاجتماعية والعقائدية من العلم، وبالتالي ثقافاتها وفلسفاتها وأفكارها بالاتجاه الأكثر

---

(١٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤). حسب مفهوم الجابري فإن العقل العربي هو ما خلّفته وتخلّفه الثقافة العربية في الانسان العربي بعد أن ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة، ص ٣٨.

علماً وعقلانية، تطرح أمامها إشكالية التركيب والتخليق بين المجتمع بقيمه وأفكاره واقتصاده وايديولوجيته وسياسته وثقافته وفنونه وانتاجه وتكنولوجياته، وبالتالي عقلية هذا المجتمع من جهة عند لحظة معينة، وبين النظام المعرفي الجديد القائم على الرؤية العلمية والمحاكمة العقلية والخبرة والتجربة الانسانية، أي نظام العلم من جهة ثانية، وحصيلة هذا التفاعل والتركيب والتخليق في الاطار التاريخي العام وفي اطار العلمية العامة هي ما يحدد الملامح الرئيسية للعلمية الخاصة.

هذه الظاهرة التاريخية، أي العلمية الخاصة، لأي مجتمع هي الأقوى والأكثر أهمية وفاعلية في سيرورة التغيير وفي تحقيق النقلة الحضارية أو في اعاقتها. وهي، في حقيقة الأمر، الموضوعة التي تحدد الصورة النهائية للعلم في عقل المجتمع بعد هضمه وتَمثُّله ومعالجته خلال «ماكنته» الاجتماعية الخاصة، وهي التي تترجم كل ذلك إلى انتاج مادي على شكل صناعة أو زراعة أو خدمات، أو انتاج ذهني على شكل فكر وثقافة وفن وابداع. وإذا أخذنا المجتمع العربي نلاحظ أن العلمية الخاصة لمجتمعنا العربي قد أثّرت تأثيراً بارزاً وخطيراً على كثير من المفاهيم العلمية الأساسية، وحوّلتها إلى مفاهيم تبتعد عن واقعها وتجردها من دورها في تصعيد العملية الانتاجية والابداعية، فالملاحظ أن المفاهيم العلمية في العقلية العربية مزعزعة وقلقة. يعبر زكي نجيب محمود عن هذا الموقف بقوله:

«لما كانت جذورنا الثقافية العميقة نابتة من وراء الواقع المادي، والادراك عندها لا يكون بالحواس وإنما يكون بالالهام، فلقد نشأت في نفوسنا كراهية لما هو مادي يندرج في نطاق الحواسّ، وكان حتماً علينا أن يجيء ايماننا بالعلم الطبيعي الذي هو أبرز سمات العصر.. ايماناً تساوره الشكوك.. ومن هنا انشطرت حياتنا بازدواجية أخرى فمن الوجهة النظرية نتشكك في العلوم وقدراتها، ومن الوجهة العملية نُقبل بكل نفس راضية على ما تنتجه تلك العلوم من ثمرات»[١٦]

بمعنى آخر، ان العلوم الطبيعية التي لها الصدارة المطلقة من حيث تغلّبها في العقلية الغربية والايمان بها، ومن حيث الدور الذي لعبته في تنوير الفكر الأوروبي المعاصر منذ عصر النهضة، وفي تصعيد اقتصاداته، هذه العلوم قد تحولت في اطار العلمية العربية الخاصة إلى علوم تُعامل بالشك، ويُنظر اليها بالريبة وعدم الاطمئنان. بل تحرّف وتسفّه أحياناً كثيرة في جوهرها العلمي لتصبح مادة للوعظ أو التأمل الغيبي الساذج[١٧]، وبذا تعيش العقلية العربية حالة من الانفصام تجاه العلوم الطبيعية، تريدها ولا تؤمن بها، تستعمل منجزاتها ولا تقبل بمقولاتها.

---

(١٦) زكي نجيب محمود، **هموم المثقفين** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١٨.

(١٧) انظر على سبيل المثال التحويلات والتحويرات التي يجريها الكاتب مصطفى محمود على الافلام والوثائق العلمية التي يتم تصويرها وتحليلها بكل دقة علمية ممكنة في اوروبا وأمريكا حيث يقوم الكاتب بطمس ذلك التحليل وتقديم تحليله الغيبي باسقاط ذاتي عجيب. ولا يخفى أن هذه التوليفة المفتعلة تؤثر في ملايين العقول من مشاهدي التلفزيون في الوطن العربي وتصبح جزءاً من العلمية الخاصة للوطن العربي.

فإذا أضفنا ما في العقلية العربية المعاصرة من رصيد خرافي[18] يشمل مساحات واسعة منه، وعلى مستويات مختلفة من التعليم والتأهيل ابتداء من الفلاح البسيط وانتهاء بأساتذة الجامعات في الكيمياء والفيزياء والعلوم والجيولوجيا[19]، وإذا أضفنا إلى ما في الحياة العربية المعاصرة من قوة للسلطة وسيطرتها على منافذ الفكر والعلم والثقافة، وضيق وتزمّت ولا عصرية في فهم الدين والتراث، نلاحظ أن العقلية العربية المعاصرة في موقفها من العلم تسلك سبيلاً متعرجاً تسوده الفوضى ويعمّه الارتباك والاستعداد للتراجع في أي لحظة عن المقولة العلمية والبرهان العقلي، بمعنى آخر، ان العقل العربي بحكم الثقافة وحكم ضغوط الواقع لم يحسم بعد دور العلم في التاريخ، بل هو على استعداد في كثير من الأحيان لاخضاع الفكر العلمي والحقائق العلمية لتكون أداة سياسية أو دعاوية، أو حتى خرافية. وبالتالي أدّى ذلك لأن يشعر الإنسان العربي (صاحب العلم أو غير صاحبه) بأن قوانين العلم لا تحكم الطبيعة وبالتالي لا تحكم مصير الانسان ومستقبله. وإنما هو يخضع هذه القوانين لاقتناعاته الذاتية ورؤياه الخاصة والتي تتأتى عن واقع قلق غير مستقر ومحبط في أغلب الأحيان. أمّا أفراد المواطنين فإنهم يقبَلون ما يقال لهم باسم العلم لأن الأمة برمّتها لم تتح لها الفرصة للانخراط في نظام العلم بجمله أو بعمقه. في اطار كل ذلك، وحتى يتمكن العقل العربي من التعايش مع كل هذه المتناقضات، وبالتالي عدم الثورة عليها أو الانتحار بسببها، سُلك سبيل الفصل بين العوامل، وتجزيء الرؤية واجتزاء التحليل والنتائج ومراصفة المتغيرات. ان الانخراط أو الانزلاق في هذا الاتجاه والذي يبدو أنه قد تأصل على مدى العقود والقرون قد أفقد العلم نظاميته وحرم العقل العربي من التعامل مع العلم كنظام حياة ونظام قيم ونظام تغيير، وهنا انحدرت العلمية الخاصة لتصبح ذات طابع توفيقي تنصاع إلى الواقع وتتعايش معه دون أن تكون أداة فاعلة في تغييره.

والتغيير الذي نقصد هنا ليس بمفهوم التغيير الفوقي الذي يتناول أشكال المؤسسات أو أشخاصها، بقدر ما هو ذلك التغيير الذي يصل إلى صميم موقف الإنسان من مشروع الحياة ومشروع الحضارة ومشروع المواطنة ومشروع التقدم. وقد يكون من باب تقرير الواقع أن نقول إنّ هذه المشاريع لاتزال غير واضحة في العقل العربي ولا يزال دور العلم فيها غير محدد.

إن دور التراث في العقلية الاجتماعية يترك عموماً بصمات بارزة على العلمية الخاصة لذلك المجتمع. وتعلق المجتمع العربي المعاصر بالتراث العربي، بقضّه وقضيضه، وغثّه وسمينه، مسألة لا تحتاج إلى كثير من التنويه، وقد أدى ذلك بطبيعة الحال الى أن تتأثر المفاهيم العلمية المعاصرة بالألوان التي يحملها التراث إما باتجاه استنكارها كما هو الحال بالنسبة لنظريات التطور (داروين ومندل) أو التحليل النفسي (فرويد) أو الاقتصاد والتاريخ (ماركس)، وإما

---

(١٨) ابراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤).

(١٩) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٥٧ - ٦٠.

باتجاه إعطائها مفهوماً خالصاً مستمداً من التراث كما هو الحال بالنسبة للطب (ابن سينا) والاجتماع (ابن خلدون) والبصريات (ابن الهيثم) والرياضيات (الخوارزمي) والفلسفة (الكندي والفارابي). . الخ. وهذا بحد ذاته توجيه للعلمية العربية الخاصة المعاصرة يبعدها عن معاصرتها ويبعدها عن التعبير عن مرحلتها التاريخية ذاتها، ويجعلها أسيرة للمفاهيم التي طورتها، بجدارة وثقة، الأجيال السابقة من العلماء في حقبة سبقتنا بقرون.

كذلك فقد أثر ولا يزال يؤثر في العلمية الخاصة للمجتمع العربي الموقف السلفي التقليدي التراثي من العقل ـ والانسان ـ والعلم ـ والطبيعة، وهو أمر كان، ولا يزال، منذ عدة قرون موضع جدل هائل ولم يحسم بعد، ولم يصل المجتمع العربي فيه إلى نقطة محددة. صحيح أن الحقبة المعاصرة تشهد اعترافاً علنياً أكبر بدور العقل والعلم في حياة الانسان وبقدرة الانسان بالتالي على تغيير معطيات الطبيعة (بلا حدود) إلّا أن هذا الاعتراف العلني ما زالت وسائط الثقافة العامة وأجهزة الاعلام وكذلك أنظمة التعليم ومؤسساته تعمل على طمسه واضعاف قوته من حين لآخر، والتشكيك فيه بشكل لايسمح للعقل العربي (وبخاصة في مراحل تكوينه لدى الناشئة) أن يطمئن اطمئناناً لا رجوع عنه وأن: **قوة العقل البشري وقدرته على مواجهة تحديات الوجود هي قدرة غير محدودة وغير ناضبة في الوقت نفسه، وهي قوة قادرة على مواجهة التحديات وعلى تغيير معطيات الطبيعة في إطار التاريخية العامة للجنس البشري**[٢٠]، هذا الطمس المتواصل المقصود، أو غير المقصود، والمتولد عن رغبة معاصرة في تأكيد عجز العقل البشري وعجز العلم، أو المتولد عن قوة الاستمرار، لا بدّ له من مراجعة. ولا بد من القول هنا بأن أي نظرية في هذا المجال أي «عجز العقل البشري» لا نعتبرها ممثلة فعلاً لموقف الدين الجوهري من هذه المسألة باعتبار أن ما ورد من نصوص قرآنية أو من أحاديث متواترة لا تشير إلى هذا المفهوم بأي شيء من التفصيل. وبالتالي فإن ما يحمله التراث العربي الاسلامي في هذا الموضوع هو اجتهادات وتفسيرات لمجتهدين ومفسرين ليس إلّا، كذلك فإن العديد من التفسيرات التي تشير إلى عجز العقل والعلم قد وضعت إما عن حسن نية للمحافظة على ما اعتقد المفسّرون آنذاك أنه قد يمسّ الدين، وإمّا قد وضعت مجاراة لظروف سياسية اجتماعية سائدة آنذاك، وإما لطبيعة المرحلة التي كان يَمرّ بها المجتمع الإسلامي آنذاك.

لقد مرت قضية العقل في تاريخ الفكر الاسلامي بمراحل أساسية ثلاث:

المرحلة الأولى: ما قبل الخلافة الأموية ولم يكن الموضوع آنذاك قد أثير، وإنما كان هناك القرآن والسنّة دون ظهور الإشكالات السياسية الفلسفية والفلسفة الدينية.

---

(٢٠) ان الإشارة إلى الأدبيات التي تعمل في تشكيك قدرة الانسان بقدرة العلم والعقل والطبيعة هي أكثر وأعم من أن يشار اليها، وتكاد تشمل معظم الأدبيات التي تصل إلى الانسان العادي من خلال الكتب والمجلات والمحاضرات والاذاعة والتلفزيون.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة البحث عن دور العقل في الفكر الإسلامي، واستمرت هذه المرحلة حتى القرن الرابع الهجري حيث دافع المعتزلة ومن تأثر بأفكارهم حتى إخوان الصفا عن دور العقل وأعطوه المرتبة الأولى، وذلك وسط المعارضة الهائلة من المؤسسة السياسية ومن الفرق الأخرى.

المرحلة الثالثة: وهي التي أعقبت القرن الرابع أو الخامس الهجري حتى بدايات الحقبة المعاصرة، حيث انتصرت قوة الدولة وفكرة الأشاعرة[٢١]، وتراجع دور العقل، أو تراجع إيمان الإنسان العربي بدور العقل وقدرته، وحتى كونه مؤهلاً للبحث في بعض المسائل، ترك مسائل أخرى[٢٢].

وبالترافق مع قضية العقل كانت العناصر الأخرى من المربّع ونعني بها الانسان (وقدرته أو عجزه، اختياره أو إجباره، حريته أو عبوديته) والعلم (أو الفلسفة) والطبيعة كانت تتحرك بالاتجاه نفسه تقريباً، مع فارق زمني واضح. حيث نلاحظ أن الحقبة الأموية ـ الفكر المعتزلي ـ كان الاهتمام فيها يتجه بالدرجة الأولى نحو مسألة العقل والانسان، في حين أنه في الفترة التالية، أي العصر العباسي الأول ومنتصف العصر العباسي الثاني، قد تركّز على مسألة العلوم والفلسفة والطبيعة (الغزالي، ابن رشد، إخوان الصفا. . . الخ). ولأسباب كثيرة ورغم مدافعات العديد من المفكرين الإسلاميين البارزين أمثال ابن رشد والقاضي الشوكاني، انتصرت الفكرة المناوئة لمبدأ سيادة العقلانية والعلمية العربية الاسلامية، وأخذ هذا الانتصار يعمل ببطء وتواصل في جسم الثقافة العربية الاسلامية، ويشق أخاديد هائلة في بنيان العقلية العربية تُضعف الثقة بالعقل وتشكّك في قدرة الإنسان وتستهين بدور العلم والانتصارات العلمية، ساعد على ذلك بطبيعة الحال الظروف الاقتصادية الاجتماعية المتردّية التي أخذت باجتياح الوطن العربي والاسلامي مع منتصف القرن الرابع الهجري مروراً بالحكم العثماني إلى حقبة الاستعمار الأوروبي وحتى بدايات عهد الاستقلال الحديث. ومع الاستقلالات العربية المعاصرة بدأ توجُّه متواضع (سبقته إرهاصات جيدة)[٢٣] نحو إعادة الاعتبار لهذه الموضوعة، وذلك من خلال الاندفاعة السياسية التي صاحبت حقبة الاستقلال. إلّا أن هذا التوجه سرعان ما أصابه الركود أو الانتكاس في بداية السبعينات وعاد التشكك العربي في العقل والانسان والعلم والطبيعة يطفو على السطح، ولكن بأشكال جديدة وتحت عباءات بالغة العصرية في بعض الأحيان. وبطبيعة الحال أثّر ذلك جذرياً في العلمية الخاصة للمجتمع العربي المعاصر وأوقعها في الوقت نفسه في أزمة بالغة الخطورة.

---

(٢١) من أبرز ممثلي هذه المدرسة أبو حامد الغزالي، انظر: تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال. . . الخ.

(٢٢) اقرأ على سبيل المثال: كريم عزقول، العقل في الاسلام (بيروت: مطابع صادر ريحاني، ١٩٤٦)، حسني زينة، العقل عند المعتزلة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨)، وأحمد أمين، ضحى الاسلام.

(٢٣) أعمال المصلحين من أمثال محمد عبده والكواكبي والزهراوي وابن أبي الضياف ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين.

«تتمثل هذه الأزمة في أن العلمية العربية الخاصة تنتظر في عقلها الباطن من التراث ما لا يستطيع أن يقوم به التراث من حل مشكلات العصر ومواجهة تحديات المستقبل».

وقد يكون الانقطاع الحضاري للتراث الفكري والعلمي في بلادنا سبباً جوهرياً لذلك[٢٤] ولكن الأمر الأكثر خطورة هو الإصرار على عدم إدراك الحقبة المعاصرة من خلال مضامينها ومتطلباتها.

خامساً: جماهيرية العمل العلمي أو مسألة إخوان الصفا

تثير دراسة المسيرة العلمية في التاريخ العربي الإسلامي سؤالاً في غاية الأهمية ألا وهو:

«لماذا لم يقيض لهذه المسيرة العلمية التي ازدهرت في شتّى العلوم والفنون، وأخصبت وأنتجت الأدب والثقافة والفكر والفلسفة والعلم، ونقلت علم اليونان وفلسفتهم وعلوم الهنود والفرس وتجربتهم، وتمثّلت ما نقلته ووعته واستوعبته، وأضافت عليه.. لماذا لم يُقَيِّض لهذه المسيرة العلمية الزاهرة أن تستمر وتتواصل وتتصاعد لتتحول إلى ثورة علمية وإلى «نهضة» حديثة بدلاً من أن تظهر هذه النهضة في أوروبا؟ بعبارة أخرى لماذا واجهت المسيرة العلمية العربية سقفاً ليس بعيداً تماماً مما وصل إليه الإغريق أو الفرس أو الرومان وارتدّت عند ذلك السقف ثم أخذت بالانحدار؟ وبطبيعة الحال رافق ذلك الانحدارَ.. الانحدار الحضاري العام... بمعنى آخر: ما الذي وقع للعلمية الخاصة آنذاك حتى ضعفت وفقدت ديناميكيتها وتحوّلت إلى حركة مكرورة لعدة قرون؟».

هذا سؤال.

أمّا مسألة إخوان الصفا... فكما هو معلوم نشأت هذه الحركة العلمية السرية في البصرة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي،وكان لها فروع في بغداد ومدن أخرى.

وكان من أبرز أعضائها المقدسي والزنجاني والمهرجاني والعوفي وغيرهم، صنفوا خمسين رسالة في العلوم والفلسفة، وبثّوها بين الورّاقين ووهبوها للناس، وكانوا يجتمعون كل أسبوع للمداولة والمذاكرة ورتّبوا أنفسهم على رتب ومنازل، وكانوا في كل مناسبة يشيدون بذكر العلم والمعرفة والنظر في جميع الموجودات والبحث عن مبادئها، وعلّة وجدانها، ومراتب نظامها، والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها، وكان رأيهم: **ان النجاة لا تكون بالعبادة والأخلاق فقط، بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف أيضاً**، وكانت غايتهم، نشر علم ومعرفة لا حدود لهما، ثم إقامة حكومة على رأسها صفوة هؤلاء العلماء، ثم تطبيق هذا العلم والمعرفة على الحياة الفردية والاجتماعية العلمية.

هذا، وبالرغم من سرّيتهم وتَقنيّتهم وعدم إقحام أنفسهم بالمسائل الدينية مباشرة،

---

(٢٤) فؤاد زكريا، **الصحوة الاسلامية في ميزان العقل** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٥١.

فقد نُقِم عليهم وَرُموا بالزندقة من العلماء المتزمّتين وأُحرِقَت رسائلهم في بغداد[٢٥].

أما أن يكون إخوان الصفا جمعيّة سرية سياسية فهذا أمر غير قويّ الاحتمال وهم ليسوا الجمعية السرية السياسية الأولى، ولم يظهر لهم نشاط سياسي بالمعنى العملي المباشر. والسؤال الذي تثيره هذه الواقعة التاريخية هو: ما الذي يدفع جماعة من «العلماء» أن يؤلفوا الرسائل العلمية ليتداولوها بشكل سرّي ويهبوها للناس ويبثوها لدى الوراقين؟ ولماذا يتألفون على شكل جمعية تناقش العلم والمعرفة وتدعو اليها جهراً وسراً وتخفي نفسها عن أعين السلطان والفقهاء وعلماء الدين المتزمتين؟

ونحن دون محاولة منّا لإهمال الاحتمالات السياسية ونشاط الحركات السرية في ذلك الوقت، ودون إهمال الواقع الاقتصادي الاجتماعي آنذاك نستطيع أن نزعم الآتي:

١ ـ ان الصعود العسكري والسياسي الذي شهدته الدولة العربية الإسلامية كان صعوداً سريعاً ولم يستغرق أكثر من قرن تقريباً، وفي هذه الأثناء لم تكن البوتقة الحضارية الجديدة قد فرغت من صهر التركيبة الجديدة.

٢ ـ أنه في الوقت الذي بدأت ثمار التركيبة الحضارية في النضج في القرن الرابع الهجري وأخذ فكر «الأمة الجديدة» وفلسفتها وثقافتها وعلومها في التبلور، بعد استقرار الأوضاع العسكرية وتمازج الثقافات وانخراط المفكرين في الدراسة والبحث والتنظير والترجمة والحوار والتأليف، في هذا الوقت بدأ البنيان السياسي والعسكري للأمّة في التصدع، وراح الخط البياني في هبوط سريع أدّى فيما أدى إليه، إلى تصدّع البنيان الاجتماعي وتردّي أحوال الرعية بشكل ملفت للنظر ابتداء من قمّة الهرم في الدولة، وانتهاء بالمواطن البسيط[٢٦].

٣ ـ انعكس هذا التصدع والانهيار في النظام الاجتماعي السياسي على «نظام العلم» القائم الذي كان لايزال في بداياته، فأخذ هذا النظام بالتصدع أيضاً، ولكن بسرعة أكبر بسبب هشاشة هذا النظام، وبسبب الضغوط الهائلة التي كان يتعرض لها من السلطة من جهة ومن رجال الدين من جهة أخرى، فأخذ أهل «العلم» في التستر والاختفاء[٢٧].

٤ ـ في الوقت الذي كان رجال الدين والفلاسفة والمفكرون يبحثون عن الخلاص من خلال العودة إلى أصول الدين وإحياء علومه وتخليصه مما علق به، كما حاول الغزالي وسواه، ابتدأ نفر من أصحاب العلم يدركون أن خلاص الأمة هو بإدراكها الفلسفة والعلوم (الطبيعية)

---

(٢٥) أحمد أمين، ظهر الاسلام، ج ٢، ص ١٥٤.

(٢٦) كانت الأحوال الاقتصادية على أسوأ ما يكون، أموال تتدفق على الملوك والأمراء وفقر مدقع لباقي أفراد الشعب، كثرت المصادرات لأموال الناس فشاعت عادة خزن الأموال واخفائها. وانحلّت الأخلاق وسادت اللغة العامية، وفشا اللحن في الفصحى، وذهب الأمن، وكثرت غزوات الأعراب، وقتل الخلفاء واستباحة الأموال والأعراض. . . الخ.

(٢٧) انظر: أمين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥ وما بعدها.

والتمكن منها من خلال العقل والفلسفة (المعتزلة، اخوان الصفاء) والسيطرة عليها وإتقانها، وبالتالي رؤية الدين والشريعة من خلال الفلسفة والعلم والعقل (المعتزلة وإخوان الصفاء) بدلاً من رؤيتها من خلال القياس والنصوص والنقل (الأشاعرة)[٢٨].

٥ ـ ومن هنا أصبح جلياً لهؤلاء أن هذا التغيير المنشود نحو علمنة الرؤية الاجتماعية للدين والشريعة لا تتمّ إلاّ من خلال تعميم المفاهيم العلمية على عامة الناس حتى يستطيعوا أن يغيّروا نظرتهم ويعدّلوا من مواقفهم لتكون متوافقة مع ما يقول العقل والعلم.

٦ ـ ومن جهة أخرى، ففي الوقت الذي بدأت ثمار الترجمة ونقل العلوم توشك أن تؤتي أُكُلَها، بدأ انهيار اللغة في ألسنة الناس؛ خاصة وأن اللغة وعلومها كانت قد وصلت عصرها الذهبي في القرنين الأول والثاني للهجرة، وبالتالي ازداد ابتعادهم وعدم استيعابهم لما يقوله أهل العلم وبدأت المشاغل الحياتية اليومية لأفراد الشعب وخوفهم وقلقهم على مستقبلهم تحتل الدرجة الأولى في سلّم أولويّاتهم، وهكذا، فَقَدَ «نظام العلم» آنذاك الأرضية الاجتماعية العريضة التي كانت مرشّحة للاستناد إليها والتي يمكنها هي فقط أن تحوّل ذلك النظام إلى ظاهرة اجتماعية قادرة على النمو والتعاظم. وكانت جهود إخوان الصفا محاولة لتصحيح هذا الأمر وإعادة العلاقة بين العلم وبين عامّة الناس إلى ذلك الوضع المطموح إليه.

٧ ـ إضافة إلى ذلك فإن سوء الأحوال الاقتصادية وخوف الناس على أموالهم دفعا بهم إلى خزنها واخفائها. وقد أدّى ذلك إلى حرمان نظام العلم من أي فرصة حقيقية للاستثمار حتى يتم الربط بين الضرورة الاقتصادية والضرورة العلمية، خاصة وأن رؤوس الأموال والثروات الضخمة التي كانت تتأتّى للهيئة الحاكمة من وزراء وأمراء وقوّاد الجيش كانت تستنزَف استنزافاً مُزرياً في الترف والرفاهية والقصور والرياش والجواري، ولذلك كانت عجلة الاقتصاد تحرم من أيّ استثمار جديد يوظف لتوليد الثروة من خلال انتاج يُشارك فيه أفراد الشعب، وبذلك فَقَدَ نظام العلم واحداً من أهم الأسس التي تعطي لأي علمية خاصة ديناميكيّة الجدل التاريخي والتوجّه نحو النمو والتعاظم، على غِرار ما شهدته أوروبا إبّان نهضتها، ألا وهو تنامي الضرورة الاقتصادية لغايات النمو الاقتصادي الاجتماعي[٢٩].

٨ ـ لقد كان التدهور في النظام العربي برمّته سريعاً بعد القرن الرابع الهجري، واستمر هذا التدهور لعدة قرون، لم ينته إلاّ في أوائل أو منتصف القرن العشرين الميلادي[٣٠]، وبالإضافة

---

(٢٨) انظر أرجوزة ابن المعتز.

(٢٩) انظر دراسات الفيلسوف البريطاني ألفريد نورث وايتهد (١٩٢٥) وكذلك دراسات بورس هسن (١٩٣١) حول الجذور الاجتماعية والاقتصادية لكتاب نيوتن المشهور: المبادىء، وكذلك دراسات برنال ونيدهام... الخ.

(٣٠) ان ظهور إمارات وممالك قصيرة الأمد هنا وهناك وبروز نفر من العلماء في الإمارة هذه أو تلك، يجب أن لا يؤخذ دليلاً أبداً على ازدهار العلم بالمفهوم الاجتماعي الذي نشير اليه، وإنما يمثل ذلك رغبة الأمراء =

إلى ما ذكرناه، فقد أدّى الانهيار الداخلي إلى اختفاء الحرفيين وهجرتهم إلى الأماكن الآمنة في ظل ملك أو أمير أو سلطان يقدّمون جهودهم ثمناً لسلامتهم، دون أن تكون لهم القدرة على تحويل هذه الجهود إلى نشاط اقتصادي عام يصبّ في الثروة الكلية للأمة، ويساهم في تنشيط اقتصادها، وفي البحث عن مزيد من «العلم» لهذه الغاية. وبذلك فَقَدَ نظام العلم العربي مرة أخرى إحدى دعائمه الرئيسية، ألا وهي فئة الحرفيين والصناع المهرة القادرة على تحويل الأفكار العلمية إلى حقائق مادية تأخذ دورها في العملية الإنتاجية من جهة، وفي رفد إمكانات التقدّم العلمي من جهة أخرى(٣١).

٩ ـ أمّا المعركة بين المعتزلة والأشاعرة أو بين أهل العقل وأهل النقل، فلم تحسم إلاّ متأخرة نسبياً وبعد تفاقم التصدع الكبير في النظام السياسي الاقتصادي والنظام الاجتماعي والعلمي. وفي الوقت نفسه حسمت هذه المعركة لصالح النقل ضد العقل. فكانت ضربة شبه قاصمة وجهت إلى العلمية الخاصة في ذلك الوقت، أضعفت من موقفها وأرهبت العامة من الانخراط فيها، وأتاحت الفرصة للحكّام من ترك وفرس وسواهم لإسكات صوت المعارضة السياسية تحت غطاء محاربة الكفر والإلحاد والفلسفة والزندقة، وجنّد الحكام بعض المتكلمين لهذه الغاية، وبذلك ازداد اغتراب العلم والعلماء وعظمت عزلتهم، وأمعن نظام العلم في الوهن والذبول(٣٢).

١٠ ـ وفي هذه الحقبة تمّ القول بسد باب الاجتهاد ليس بناء على اجماع للفقهاء والعلماء وإنما تعبيراً عن الشعور بالنقص والضعف، ومنذ ذلك الحين وقف سير التشريع الإسلامي ومضى عصر الابتكار وبدأ عصر التحجر(٣٣)، وكان إقفال باب الاجتهاد في جوهره تعطيلاً وكبتاً للقوى العقلية المبدعة ودعوة إلى الوقوف تحت سقف لا يجوز تجاوزه، ولم تكن تلك الضربة القاصمة موجهة إلى الدين والشريعة وحسب، وإنما شملت بنتائجها نظام العلم بكامله لأنها فرضت حَجْراً غير مُعلَن على العقل والفهم والفكر، وبذلك أصابت العدوى العلوم

= في التنافس وتوسيع بلاطهم ليشمل الشعراء والكتّاب والعلماء. وغالباً ما كان هذا الأمر لا يعني شيئاً بالنسبة للاتجاه العام للمسيرة الحضارية.

(٣١) لقد تنبّه تسلزل في دراساته حول أسباب ظهور العلماء في حركة النهضة الاوروبية الى اهمية وجود الحرفيين الذين كان لهم دور كبير في احياء العلوم في ايطاليا، وكذلك ساهم الطلاب الجامعيون عن طريق اهتمام هؤلاء بالعلم وبالمهارات ذات العلاقة به. واستطاع تسلزل أن يتعرف على أربعة ظروف رئيسية مهدت لظهور العلماء بشكل متنام، هي: ظهور المدن؛ بداية الانتاج الرأسمالي وما يرافقه من بداية التطور التكنولوجي؛ نمو الروح الفردية والتنافس الفردي في الاقتصاد، ووجود الحرفيين المهرة وطلاب العلم. ويرى تسلزل أن الناس في اوروبا بعد عام ١٦٠٠ بدأوا يفكرون ويتصرفون عن علمية وعقلانية. فأخذوا باتباع أساليب معينة ويؤمنون بتقدّم العلم من خلال التراكم التدريجي للمعرفة ومن خلال الدراسة الدقيقة لأسس الطبيعة... الخ.

(٣٢) أنظر على سبيل المثال كتابات الشهرزوري والغزالي في مناوأة الفلسفة.

(٣٣) أمين، ظهر الاسلام، ص ٦.

والفنـون الأخرى، حتى كـأن الاجتهاد الـذي مُنِع هـو الاجتهاد في كـل علم وفن، فلم يكن أدب غير الأدب القديم ولا لغة غير الألفـاظ القديمـة، حتى كأنّ العـالم الإسلامي كله أصيب بـالعقم[34]. وكانت الضحيـة الأولى لهذا الحـدث والذي استمـر حتى يومنـا هذا نـظام العلم العربي الاسلامي ذاك. وبذلك فقدت العلمية الخاصة لتلك الحقبة آخر فرصة لها للنجاة.

وهكذا نرى ونزعم أن أعمال أخوان الصفا كانت محاولـة لإعادة الحيـاة للعلمية الخـاصة من خلال ايصال العلـم إلى العـامة، حتى يستمـد العلم قوتـه واستمراريتـه وحيويتـه ومن خلال وقف التدهور في العلمية الخاصة. لعل هـذا يقدم تفسيـراً لمسألـة إخوان الصفـا، والأهم من ذلك كله أنه قد يقدّم تفسيراً ولو جزئياً لعدم قدرة العلمية الخاصة لتلك الحقبة على النمو والتعاظم لكي تحدث النهضة الحديثة أو الانقلاب العلمي الذي شهدته أوروبا.

العلة اذن حسب زعمنا:

ان نظام العلم العربي، كونه كان حديثاً، لم يستطع أن يغيّر من العقلية العـربية بـاتجاه العلم، ولم يتمكن أن يغيّر من المفاهيم العربية آنذاك، ولم تتح له الفرصـة أيضاً لكي ينتقـل إلى القـاعدة العـريضة من النـاس فيغير مـوقفها الفلسفي من الفكـر ومن الحياة ومن العقـل ومن الطبيعة، وبالتالي يحقق النقلة العقلية الضرورية. هـذا في حين وقـع تصدع النـظام السياسي الاقتصادي الذي يشكل ضرورة أساسية لازدهار العلمية الخاصة في وقت مبكر، وأطبق على نـظام العلم في الوقت نفسـه الحَجْر العقـلي الذي فـرضه اقفـال باب الاجتهـاد وما تبعـه من تراجع وانحدار.

سادساً: حول اللغة

الخلاف حـول اللغة مسألـة ليست جديـدة هذا من جهـة، ومن جهة أخـرى فإنّ دور اللغـة في تداول المعلومات وفي توظيف المعرفة وفي نقلها وتواصلها وتحديدها وأحياناً توليدها (باعتبار اللغة أداة من أدوات الفكر) أمر لا يحتاج إلى كثـير من التنويـه، وتلعب اللغة في نـظام العلم دوراً بارز الأهمية، وأكثر مما يبدو للوهلة الأولى. وهنا لا بد من الاشارة إلى جانبين للّغة وهما:

- الجانب الاجتماعي
- الجانب الأدائي

فبالنسبة للجانب الاجتماعي نلاحظ أن نظام العلم كظاهرة اجتماعية يستدعي أن تكون هناك لغة قادرة على إحداث التواصـل بين صـاحب العلم وبين المجتمـع. وكلّما كانت اللغـة أسهل تناولاً وأعلى كفاءة كلما ساعد ذلك على:

- زيادة ديناميكية التبادل المعرفي بين «أفراد العلماء» وبين المجتمع.

---

(٣٤) المصدر نفسه.

ـ زيادة ديناميكية تغيير العقلية الاجتماعية، وبالتالي المساهمة في نقلها من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أكثر تقدماً.

ـ زيادة ديناميكية التبادل المعرفي بين أفراد العشيرة العلمية الواحدة.

وإذا استعملنا تعريف إخوان الصفا للعلم بأنه «صورة المعلوم في نفس العالم» فإن نظاماً علمياً بدون لغة يصبح بالضرورة صورة مشوّهة عند تداولها.

أما الجانب الأدائي، فإن نظام العلم في داخل ذات اللغة بحاجة إلى تطوير لغة داخلية أو لغة علمية تتجاوز فيها الاعتبارات التقليدية اللغة ويخضعها إلى معايير ومقاييس وتحديدات خاصة به: تبتدىء بتحديد المعاني بشكل لا يصلح ولا يقبل معه المجاز أو صور البلاغة أو المترادفات، ومروراً بتوليد معانٍ جديدة للكلمات واعطاء ظلال المعاني معانيَ خاصة جديدة وانتهاء بالاشتقاقات والتركيبات والإشارات والاختصارات والرموز. وبتطور نظام العلم تصبح هذه اللغة الداخلية أو اللغة العلمية جزءاً لا يتجزأ من نظام العلم ذاته ومن جوهر المعرفة العلمية برمّتها. على أن العلمية الخاصة المتنامية من شأنها أن تقلّل من الحواجز والثغرات بين اللغة المتداولة وبين اللغة العلمية، وذلك لإتاحة الفرصة للتفاعل المعرفي بين طرفي اللغة: الإنسان العادي والعالم(٣٥).

ولقد شهد المجتمع العربي في هذا الصدد إشكالاً تاريخياً كان منذ نشأ ولا يزال حتى الآن، يلعب دوراً غير إيجابي في العلمية الخاصة للمجتمع العربي، مما أثّر تأثيراً هائلاً على مفهوم العلم «وقِطَع المعلومات» في العقل العربي المعاصر وذلك على النحو التالي:

١ ـ كمال اللغة

خلافاً للكثير من لغات العالم فإن المفهوم السائد عن اللغة العربية في الثقافة العربية أنها بلغت كمالها وتمام نضجها قبل قرون من بدء نظام العلم العربي ومن احتكاك العرب بالثقافات ذات الانجاز العلمي أو الفلسفي المتميز كالثقافة اليونانية والهندية والفارسية... الخ، وكان هذا الكمال كمال أدب بالضرورة وليس كمال علم. وبالتالي فإن أساليب اللغة وميكانيكياتها ومطواعيّتها وأوزانها وأنماطها، وربما فلسفتها، هيأت لهذا الاتجاه.

واكتسب كمال اللغة العربية منزلة خاصة في الضمير العربي وفي الثقافة العربية مما لا يحتاج إلى تنويه.

هذا في حين أنّ العلم، كما أسلفنا، يتطلّب تطويره كنظام لغته الخاصة التي يجب أن تُشتقّ من اللغة الأم بصورة أو بأخرى، ولذا بدأت الحركة العلمية العربية سواء الماضية منها أو المعاصرة بالترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية الفصحى السليمة.

---

(٣٥) انظر ملاحظات محمد عابد الجابري، في كتابه: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٥٤ وما بعدها.

٢ ـ ازدواجية اللغة

إلاّ أن نظام العلم العربي القديم سرعان ما جابهته ازدواجية اللغة والانحدار التدريجي نحو العاميّة، كما تجابه الازدواجية نفسها نظام العلم العربي المعاصر، وأدّى هذا الأمر إلى زيادة الهوّة بين لغة أهل العلم ولغة عامة الناس، وتحوّل العلم إلى لغة غير متداولة، وبالتالي فقد جزءاً كبيراً من قدرته على التغلغل، وفقدت اللغة جزءاً كبيراً من دورها في توصيل المعرفة ونقلها. وهذا عمل في الماضي كما يعمل في الحاضر على إضعاف العلمية الخاصة وتقليص أبعادها الاجتماعية وحرمان فئة الحرفيين على وجه الخصوص من رفد الحركة العلمية بقدراتهم وإمكانات ابداعاتهم.

٣ ـ اللغة الغامضة

وإذا استثنينا المتمكّنين من علمهم من لغتهم وهم قلّة بكل معنى الكلمة، فإن صاحب العلم المعاصر قد يدرس بلغته العربية أو بلغة أجنبية ويتعامل في حياته اليومية بلغة عامية، ويرجع إلى المراجع بلغة أجنبية، ويفكر تفكيراً مزدوجاً بشكل أو بآخر، وبسبب عدم تطوير لغة علمية عربية معاصرة فقد أصبحت اللغة العلمية في العقل العربي خليطاً غير متجانس وغير متماسك وغير محدد، سواء في مصطلحاته أو في رموزه أو اختصاراته أو معانيه.

نتيجة لكل ذلك فقد ساعدت إشكالية اللغة في أبعادها التاريخية والتراثية والاجتماعية والمؤسسية على جعل المقولة العلمية في العقل العربي بعيدة عن الضبط والتحديد مما أبطأ من تطوير العقلية العلمية بكل أدواتها ورموزها سواء بالنسبة لطالب العلم أو لعامة الناس. وهي قضية لا يمكن تجاهلها حين يتناول البحث النظام العلمي بكامله، وحين يكون التركيز ليس على قدرة النخبة على التعامل مع العلم، بل حين يكون الهدف هو المجتمع بكامله: الكتابة العلمية والتعبير العلمي، والتأليف العلمي والتفكير العلمي. كل ذلك يستلزم أداةً رئيسية هي اللغة. وهذه الأداة لا تزال بحاجة إلى مزيد من الاستعمال ومزيد من التطويع ومزيد من التطوير، ومزيد من التحديد، ومزيد من التوحيد ومزيد من التوصيف حتى تصبح جزءاً من علميّة خاصة عصريّة ومتطوّرة.

أما الحديث عن العلم باللغات الأجنبية فهو حديث عن «معلومات» وحديث عن «أخبار» وحديث عن «كتب علمية»، وليس حديثاً عن علم وعقل علميّ وتفكير علميّ بكل ما يعنيه البعد الاجتماعي والمعرفي للموضوع.

وفي غياب ذلك ستبقى أداة العلم المشتركة ضعيفة ومهزوزة، وستبقى الثقافة العلمية ضحلة وهشة تفتقر إلى الدسم. ذلك أن بديهيات الأمور تدلّ على أن الفكر المعمّق يتطلّب أدواتٍ لغوية مناسبة العمق والتركيب، وأن تطوّر الفكر العلمي كان مقترناً في جميع الأحوال بتطور أدوات التعبير وفي مقدّمتها اللغة. الثقافة العلمية جزء أساسي من نظام العلم،

والثقافة العلمية لا تعني فقط الكتب المبسطة عن العلم وعن الظواهر الطبيعية، بقدر ما تعني التفكير والكتابة والمخاطبة والاستعمال والتناول اللغوي والعلمي الصحيح في كل شأن من شؤون المعرفة وفي كل توجّه من توجّهات النشاط العقلي. ومن خلال اللغة العلمية فقط يمكن أن تتمازج الثقافات القطاعية وتتداخل وتتفاعل لتنتج الجانب التعبيري من العلمية الخاصة، إن اللغة هنا لا تعني فقط المفردات والمصطلحات بقدر ما تعني روح المفاهيم وجوهر الأفكار القابلة للتداول والواجبة الانتشار على كل مستوى وصعيد. إن ما نراه اليوم في العقل العربي من انفصام قائم بين «لغة العلم» وبين «لغة الأدب» وبين «لغة الحياة» وبين لغة التراث وبين لغة الضرورة وبين لغة الفيزياء ولغة الفلسفة وبين لغة «العالِم» ولغة «الحِرفي» وبين لغة هؤلاء ولغة «السياسة». كل ذلك يعمل على قطع قنوات الاتصال في العقل العربي ويؤكد فيه النظرة التجزيئية التراصفية لنظام العلم برمّته، وهو أمر عانى منه نظام العالم العربي القديم بصورة أو بأخرى[٣٦].

سابعاً: العقل العلمي

على الرغم من أننا حريصون على عدم الانزلاق في التشبيهات التاريخية غير الضرورية أو المجتزأة من المسيرة الكلية، إلاّ أننا في هذا المجال ومع كل التحفظات العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يقتضيها المقام، نرى أن هناك صلة من نوع ما، أو عاملاً مشتركاً من نوع ما، بين إخفاق المشروع الحضاري العربي في العصر الوسيط في تحقيق الثورة العلمية أو «النهضة»، وبين اخفاق المشروع الحضاري العربي في القرن العشرين في تحقيق نقلة نوعيّة للأمة العربية من موقع التخلف إلى موقع التقدم[٣٧]. هذا العامل المشترك هو الاخفاق في تكوين العقلية العلمية لدى المجتمع والإخفاق في نقل العقل العربي من مرحلة ما قبل العلمية إلى مرحلة العلمية.

وفي اعتقادنا أن العصر الحديث بكل ما فيه من قوة متزايدة لنظام العلم، وأن المستقبل بكل ما يحمل من قوة متعاظمة للعلمية العامة وللنظام برمته يجعل من المقولة التالية:

«تكوين العقل العلمي للمجتمع بمتعلّميه واختصائيّيه وأفراده وبمؤسساته وبجماعاته، أي بث الروح في العلمية الخاصة، شرط أساسي لنجاح المشروع الحضاري والانتقال من التخلف إلى التقدم».

---

(٣٦) إذا كانت اللغة العربية المعاصرة قد أتاحت لنا امكانية تبادل المواد الانسانية بين قطر عربي وآخر، فإن تبادل الكتب العلمية واستيعاب المفاهيم والاشارات والرموز والمصطلحات بين بلد عربي وآخر هو من الصعوبة بمكان.

(٣٧) على الرغم من أن الحكم على مثل هذه المشاريع بالنجاح أو الإخفاق أمر مثير للجدل، وبخاصة عند عقد المقارنات، وبشكل أكثر خصوصية حين نتحدث عن المشروع الحضاري المعاصر باعتباره لم ينهِ الفترة الكافية للحكم له أو عليه، إلاّ أننا نعتقد أن مدة قرن أو أقل قليلاً في الحقبة المعاصرة تكفي بشكل أو بآخر للنظر في هذه المسألة، بخاصة وأن هناك شعوباً في القرن العشرين قد استطاعت ان تتجاوز هوّة التخلف بضعة عقود.

ولا خلاف على أن تكوّن العقل العلمي سواء على مستوى الفرد أو المجتمع؛ في المدرسة والمؤسسة هو من أعقد العمليات التي تواجهها المجتمعات المعاصرة، خاصة وأن هذه المجتمعات ومنها المجتمع العربي، تتعرّض لشتّى أنواع الضغوط والتحويلات والتأويلات والاستنزافات والاغراءات التي من شأنها أن تسقط «الضرورة» الاقتصادية السياسية لهذه العمليات، ومع ذلك لا بدّ من ملاحظة أن المجتمعات المتقدّمة حين انخرطت في هذه السيرورة قبل خمسة قرون للتحوّل إلى العقل العلمي لم تكن معاناتها أقلّ مما يتوقع في الوقت الحاضر، إنّ هذه المسألة في جوهرها عملية اجتماعية تاريخية تمثل انقلاباً حقيقياً في الفكر والأدب والفن والفلسفة وفي المفاهيم وفي الثقافة والمعتقدات.

إن مثل هذا التحوّل الانقلابي يجب أن لا يكون مدعاة للتخوّف والوجل، وبالتالي الارتداد مرة أخرى إلى الماضي والتمسّك بالسلفية والتراثية بقضّها وقضيضها،غثّها وسمينها، فذلك لن يجدي التراث شيئاً ولن يضيف إلى قيمته جديداً، **إن التراث لا تتجدّد قيمته ولا تعلو مكانته إلاّ إذا كان موضعاً للنظر العقلي والتحليل العلمي.**

ولا بدّ من الاعتراف بأن تحفيز العلمية العربية الخاصة يُواجه العديد من الصعوبات ويتطلب الكثير من الشروط لتحقيقها، ولا ندّعي أن تلك الصعوبات وتلك الشروط بالأمر الذي يمكن تجاوزه دون وعي وإدراك كبيرين لخطورة هذه المسألة وحيويتها للمستقبل العربي. وهي خطورة لا تقلّ شأناً عن المخاطر السياسية والاقتصادية التي يرتطم بها الوطن العربي من سنة لأخرى. بل نستطيع أن نقول بكل ثقة إنّ هذا الاخفاق السياسي والاقتصادي يعود في بعض أسبابه إلى غياب العقل العلمي في التحضير للقرار وفي صنعه وفي تطبيقه وفي متابعته.

ومن المفارقات التي تدعو للتأمل أنّ الصراعات الأساسية التي تدار ضدّ مستقبل هذه الأمة تدار من خلال دول ومجتمعات تعيشُ العقلَ العلمي منذ عقود. وتتمتّع بعلميّة خاصة بالغة التقدم والازدهار. **انه من غير المحتمل أبداً أن تتمكّن بلدان أو مجتمعات تعاني من انحطاط أو ضعف أو تراجع في علميتها الخاصة ونظام العلم فيها، أن تتمكن حتى من المحافظة على البقاء وحماية مكتسباتها الراهنة، ناهيك عن الصمود والتقدم إلى الأمام.** ومهما استطاعت هذه البلدان من بناء مدارس أو معاهد أو جامعات، أو تجميع معلومات أو تخريج جامعيين، أو استعمال أجهزة وأدوات تكنولوجية حديثة، أو حتى ترجمة كتب، فلا نعتقد أن ذلك سيكون بديلاً عن تكوين العقل العلمي وتحفيز العلمية الخاصة وبناء نظام علم فاعل. وتجميع كل ذلك ليس هو بالضرورة تكوين العقل العلمي، بمعنى أن تكوين العقل العلمي فردياً واجتماعياً ليس عملية أوتوماتيكية تلقائية تتأتى عن التدريس والتعلم المدرسي القائم على المعلومات. إنّ «تكوين العقل العلمي عملية يجب أن تكون مقصودة لذاتها مطلوبة بغاياتها مصاغة كمشروع وطني يشكل جزءاً من المشروع الحضاري الكبير».

وهنا يأخذ كل من الفكر والفلسفة والأدب والفن والإعلام والسياسة والاقتصاد والتعليم، دوره الفاعل في مثل هذا التكوين.

كذلك فإن تكوين العقل العلمي والنظام العلمي ليس عملية تجريدية تبشيرية طوباوية بقدر ما هو جزء من نظام الضرورة الاقتصادية، بكل ما يعني ذلك من إتاحة الفرصة لنظام العلم الوطني الانخراط إلى الأعماق في العملية الانتاجية برمّتها، وليكون هذا النظام جزءاً متفاعلاً مع صنع التاريخ بزراعته وصناعته وسياسته وثقافته وتكنولوجيته وخدماته، وليس جزءاً متفرجاً ومشاهداً للتاريخ الذي تصنعه حالياً العلمية الخاصة للدول المتقدمة ولكن في المنطقة العربية.

ولا يخفى علينا أنه من المفارقات والأعباء التي تواجهها المنطقة العربية والعديد من البلدان المتخلّفة المتشابهة أن **تَدَفُّق المعلومات والأدوات والأجهزة والمعدّات والكتب المترجمة والمواد الثقافية** (بغضّ النظر عن مستواها) **قد جعل نظام التعليم في منطقتنا في حالة لهاث دائم. انه يريد أن يجاري ما يقدّم له وما يفرض عليه استعماله**. وهو لذلك بالكاد يجد الوقت والجهد والموارد والإمكانات المالية والبشرية للتعلم فقط على إدارة، أو استعمال أو تداول، ما يقدمه السوق الدولي في كل مجال. فهل لديه الوقت لكي يفكر ويتأمل ويغير من ثقافته وعلمه وعقليته؟ لقد أصبحت المعيشة اليومية للفرد والمجتمع بسبب التداخلات الاقتصادية العلمية التكنولوجية مرتبطة بطريقة أو بأخرى بإتقان استعمال، وإدارة وإدامة وصيانة ما تطرحه مراكز انتاج الدول المتقدمة في كل منحى من مناحي النشاط الانساني، فهل هناك فرصة عملية للتساؤل أو النقد أو الاختيار أو الرفض لهذه «السلع» وقد أصبحت مادة الحياة اليومية؟ هذه إشكالية في غاية الصعوبة تجعل من مهمة تكوين العقل العلمي أمراً في غاية التعقيد وفي غاية الكلفة النفسية والذهنية والاقتصادية، لما يتطلّبه من وعي وتضحية على كل صعيد.

يضاف إلى ذلك ما أحدثته ثورة المعلومات في الدول المتقدمة واستخدامها لشتّى التكنولوجيات الحاسوبية والاتصالية لتقديم «الحل الجاهز» لكل معضلة تتطلب الفكر والعلم، لدرجة أن هذه الحلول أصبحت سلعة رائجة ومنخفضة التكاليف.

بمعنى آخر:

«إن التكنولوجيا الحديثة خلال العقدين الماضيين قد نجحت في تحويل جزء كبير من منتجات العقل البشري ومنتجات نظام العلم إلى سلعة قابلة للتداول وبكلفة زهيدة. ويُتَوَقَّع لمثل هذه النجاحات من جانب الدول المتقدمة أن تتصاعد، وهي في تصاعدها تعمل على إخراج نظام العلم المحلي من دائرة الضرورة الاقتصادية، وبالتالي تسقط واحداً من أهم عوامل ومبررات وأسباب نموه وتعاظمه، وبالتالي الإنفاق عليه والاستثمار فيه؛ مما قد يكون مغرياً وجاذباً للعديد من الدول أن تنزلق فيه، عن وعي أو غير وعي، فتسخر مستقبل نظامها العلمي للتعلم على منتجات نظام علم متقدم هي (المنتجات) في تغيّر دائم».

على أن مثل هذه الإشكاليات، على تعقيدها، لا يمكن التغلب عليها إلّا من خلال الرؤية المستقبلية الواضحة التي تستطيع أن تستكشف هول التبعية الحضارية التي تكمن وراء هذا الوضع، مما يعني أن:

«نظام العلم العربي يجب أن يكون محكوماً بالرؤية المستقبلية لمصير الأمة برمّتها لا بالفوائد والمكاسب والاقتصاديات الصغيرة أو الآنية أو الجزئية».

بعد كل هذا:

فإن العقل العربي بحاجة ماسّة إلى إعادة بناء مرافقه الداخلية ليحيلَها إلى نظام فاعل وليس إلى مساحات متقطعة. ومتطلبات ذلك كثيرة نذكر بعضاً منها للتأكيد لا للحصر:

١ ـ إعادة النظر في الثقافة العربية لتحويلها إلى ثقافة العقل العلمي وليس ثقافة ما قبل ذلك.

٢ ـ إزالة الحواجز المفتعلة بين ضروب المعرفة من «علم» وفكر وفلسفة وأدب وفن وسياسة واقتصاد، وفتح قنوات هذه العلوم بعضها على بعض من خلال إعادة النظر في مناهج التعليم على مختلف مراحله، وإعادة النظر في موادّ الثقافة على مختلف مصادرها، لكي توجّه في خدمة المشروع العربي لتطوير العلمية العربية الخاصة.

٣ ـ فتح القنوات الفكرية والعلمية والثقافية بين أقطار الوطن العربي وإعطاء الفرصة الحقيقية للتفاعل الواسع لهذه الأنشطة. فإن تكوين العقل العلمي هو في بعض جوانبه جزء من هذه القنوات المتفاعلة، ومثل هذا التفاعل سوف يساعد ويتطلب الوقت لإزالة حاجز الخوف أو الرهبة أو الكراهية أو الشك في موقف الإنسان العربي من العلم ومن مقدماته ونتائجه.

الفصل التاسع

من أجل فلسفة عربية للتاريخ

د. البخاري حمّانة(*)

«إن كل الثورات الحديثة التي هزت الأرض وجدت حوافزها وتبريراتها في فلسفات التاريخ».

ش. بيرد

كان الأبيقوريون، على ما أظن، أكثر الناس حكمة وواقعية ممن عاصروهم وممن جاءوا بعدهم كذلك، حين أعلنوا، أمام دوامة الزمن الجارف، أن أفضل موقف للإنسان هو التمسك باللحظة الحاضرة تمسك البحّار بدقّة مركبه أمام العواصف الجامحة التي تعصف به من كل اتجاه والتي لا توهمه بدفعه إلى الأمام إلاّ لكي ترتد به أكثر ومن جديد إلى الخلف(1). ولأن الأمم والشعوب لم تكن في مستوى مثل هذه الحكمة فإنها توهمت أنها قادرة، لا على ترويض الزمن والإمساك بتيّاره فحسب، بل وعلى تسخير ما مضى منه لخدمة ما هو حاضر منه، وما هو آت.

بذلك ولدت لدى الإنسان فكرة إمكانية وضع ملكة التذكر في خدمة دافع التوقع . . . وولد التاريخ . . الذي ليس شيئاً آخر كما يلاحظ المفكر الفرنسي ريمون آرون «سوى إعادة بناء حياة الأموات من طرف الأحياء بهدف الاستفادة من خبرتهم الماضية»(2).

وبذلك أيضاً كان التاريخ «أخطر انتاج كيميائي أنتجه العقل البشري، . . إذ بفضله تحلم الشعوب وتتشبث بالذكريات . . وتتقاتل . . وتتصالح . . وتقترب وتبتعد»(3).

لذلك فإننا لا نتوقف طويلاً عند تلك الآراء التي تهوّن من شأن التاريخ (جان بول

(*) جامعة وهران ـ دائرة الفلسفة.

(1) J. Brun, *L'Epicurisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 66.

(2) Raymond Aron, «La Philosophie de l'histoire,» dans: Marvin Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), vol. I, p. 322.

(3) Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel* (Paris: [s.n.], 1945), p. 40.

سارتر[٤] . . J.P. Sartre وهنري فورد[٥] (Henry Ford) لسبب بسيط وهو أن التاريخ لا يرفض إلّا بالتاريخ وفي التاريخ . . . ولأنه يستحيل على الانسان أن يعرف ما هو كائنه الآن دون أن يعرف في الوقت نفسه ما كانه من قبل.

كذلك فإننا لن نتوقّف عند بعض المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالتاريخ وبعلميته أو عدم علميته، وبعلاقته بالفلسفة[٦] من جهة، وبمختلف العلوم من جهة أخرى[٧]. . . فتلك قضايا نعتقد أنها أخذت نصيبها من البحث والجدل إلى الحد الذي يعفينا من التوقف عندها من جديد.

بل إن الذي يعنينا هنا هو تأكيد بديهية معروفة . . وهي تلك المتمثلة في اهتمام كل الشعوب بالعمل على تسخير ماضيها للتحكم الأفضل في حاضرها . . وفي مستقبلها كذلك.

على أن التاريخ، أو الماضي، لكي يُسخَّر بتلك الصورة المثلى لخدمة الحاضر والمستقبل لابد أن يكون محتوياً على تلك الافادة[٨] . . التي تظل مع ذلك غير ممكنة في غياب حاضر قادر على دفعنا من خلال معطياته وإشكالاته إلى البحث عنها وإلى تمثلها كذلك.

إن ذلك يعني، من بين ما يعني، أنَّ الماضي، مهما يكن غناه وثراه، لا يمكنه، في غياب حاضر غير قادر على استيعابه أن يسهم في تدعيم ذلك الحاضر فضلاً عن المستقبل. . . حيث أن غناه وثراه يظلان في مثل هذه الحالة بمثابة العملة القديمة الأثرية. . . المهمة دون شك، ولكنها غير قابلة للتصريف في الوقت الحاضر.

كما أن ذلك يعني أن الحاضر، بالرغم من محدوديته الزمنية أو الفيزيائية، (واحد على خمسمائة جزء من الثانية حسب اكسينر Xener[٩] واثنتا عشرة ثانية حسب فوندت Wundt)، والنفسية ممثلة في «ديمومة»[١٠] (Durée) برغسون (H. Bergson)، يحتوي بفضل تلك الكثافة (Epaisseur) التي تميزه[١١]، على الماضي وعلى المستقبل كذلك، حيث ان كل حاضر كما نعلم جميعاً ممتزج باللحظة التي سبقته وباللحظة التي تليه. . أي بالماضي القريب وبالمستقبل المباشر.

---

(٤) Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant* (Paris: Gallimard, 1957), p. 225.
(٥) Ludwig Marcuse, *La Philosophie américaine* (Paris: Gallimard 1967), pp. 1 et 4.
(٦) Henri Gaston Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1948), p. 106.
(٧) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris: Gallimard, 1986).
(٨) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (New York: Oxford University Press, 1972), chart 2.
(٩) A. Cuvillier, *Précis de philosophie* (Paris: A. Colin, 1957), p. 253.
(١٠) Henri Louis Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Presses universitaires de France, 1948), p. 72.
(١١) E. Bréhier, dans: Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.*, vol.1, p. 67.

ولأن الحاضر كذلك، فإنه يمثل الزّمن الفعلي الوحيد أمام الناس وأمام حركته التي لايمكن أن تتم إلاّ في الزمن. . . ومن ثم فإنه المنفذ الوحيد لكل من الماضي والمستقبل اللذين يظلان مستحيلين في غيابه. . . حيث اننا لا نستطيع معايشة الماضي في الماضي أو المستقبل في المستقبل. . بل نعيش أو نعايش الماضي والمستقبل في الحاضر. . وفيه وحده.

على أن تلك المعايشة للماضي وللمستقبل مهما تكن قوّتها فإنها تظل معايشة على مستوى الأفكار[12]. . حيث انها تتم بالنسبة للماضي عن طريق الذاكرة، فتخلف فينا ارتياحاً أو أسىً. . . وبالنسبة للمستقبل عن طريق الخيال. . فتولد لدينا انتظاراً وقلقاً. . .

ولذلك كان الماضي والمستقبل مواضيع لذكرياتنا وآمالنا لا لأعمالنا الفعلية. . بل إن تلك الذكريات. . . وتلك الآمال لا تتشكل بدورها إلا وفقا لمتطلبات الحاضر. . فأنا حين أتذكر ذكرى، لا أتذكرها باعتبارها ماضية فحسب، بل باعتبارها أبدية كذلك، أصبحت تندُّ عن الزمن وعن تأثيراته. . ولذلك كانت دوماً حاضرة بالنسبة لي. . وأنا حين اقتحم بخيالي آفاق المستقبل وأشعر بأمل وارتياح أو بخوف وقلق، إنما أدرك ذلك انطلاقاً من حرصي على الحاضر ورغبتي في تحسينه بمحاولتي القفز فوقه إلى المستقبل الذي ليس شيئاً آخر سوى حاضر مقبل. . .

لكل ذلك نفهم لماذا كان البحث عن الماضي دوماً وليد مصلحة حاضرة، تماماً كما أن الشوق إلى المستقبل توق إلى حاضر أفضل. . ليس ذلك المستقبل سوى صورته القريبة، أو البعيدة. . . المقبلة. . كما نفهم كذلك لماذا كان الانسان دوماً مشروعاً (Projet) أو كائناً لذاته على حد تعبير جان بول سارتر[13] (Etre pour-soi) وليس حقيقة نهائية وجامدة، أو كائناً في ذاته (Etre en-soi). كما نفهم أخيراً لماذا ترتبط الحرية الانسانية عملياً بالحاضر وبه وحده، دون الماضي أو المستقبل. . . حيث ان الحرية في الماضي استحالة وفي المستقبل إمكانية لم تتحقق بعد، ولن تتحقق إلاّ في مستقبل يتحول بدوره إلى حاضر.

ولأن الحاضر كذلك فإن كل شعور إنما هو شعور بحضور، والحضور لا يتصوّر إلاّ في الحاضر، والحاضر صيرورة وليس كينونة، أو هو صيرورة وكينونة في وقت واحد، صيرورة الفكر إلى التخلص من الكينونة المتجددة «ليجسد جوهره وهدفه في التاريخ المتمثلين في الحرية»[14].

فالصيرورة بالتالي فعل ومغامرة لأنها تغيير وعدم استقرار.

من هنا كان الحاضر مصدر مشاكل واضطراب بالنسبة الى الانسان عكس الماضي الذي مضى والمستقبل الذي لم يحن بعد، حيث ان الشعور يجد نفسه فيه مطالباً بملاحقة صيرورة

---

(١٢) Ferdinand Alquié, *Le Désir d'éternité* (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 49.

(١٣) Sartre, *L'Etre et le néant*, pp. 30-127.

(١٤) George Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, col 10/18 (Paris: Plon, 1965), pp. 53-85.

ذلك الحاضر بهدف تأكيد حضوره فيها، أي بهدف فرض كينونته عليها، ذلك الهدف الذي حكم عليه ألا يظفر به إلا وهو عدم.

بذلك نفهم كيف دفعت المخاوف من الحاضر الأفراد والشعوب إلى رفض الزمن كحلّ لهذه المشكلة، بالنكوص عنه إلى الماضي وطمأنينته كما فعل اليونان والصينيون والهنود والمسيحيون والمسلمون والأربيومون في عهد انحطاطهم، أو بمحاولة القفز فوقه (أي فوق الحاضر) كما فعل ويفعل الطوباويّون والخياليون عامة.

إننا لم نطل التوقف عند الحاضر.. إلا لكي نبين مدى أهمية الدور الذي يلعبه لا في بناء المستقبل فحسب، وهذا ليس موضوعنا الآن، بل وفي إعادة بناء وتشكيل الماضي.. وهو موضوع حديثنا..

وآية ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن من لا ماضي له فلا مستقبل له، فإنه أصح منه كذلك أن من لا حاضر له لا ماضي له كذلك..

ولكن هل معنى ذلك أن مجرّد التمسك بالحاضر، أو تقبّله على علاّته دون محاولة تجاوزه إلى المستقبل.. يكفي في حد ذاته لتحديث الماضي.. ولترويض المستقبل؟ ان العديد من العالمين والمدمنين والمغامرين.. يفضلون دوماً اللحظة الحاضرة على ما مضى من الزمن وعما هو آت منه، شعارهم في ذلك «أحيني اليوم... واقتلني غداً» «أو كما يقول أبو الطيب المتنبي»[١٥]:

لا أشرئب إلى ما لم يحن طمعاً ولا أبيت على ما فات حسرانا

فهل يعني ذلك أنهم يفعلون ذلك لتسخير الحاضر لخدمة المستقبل؟ إن الجواب هو بالتأكيد لا.

إننا لن نتوقف عند هذه المفاهيم السلبية والعاطفية للحاضر وللأهداف المتوخاة منه، لسبب بسيط وهو أن ذلك الحاضر الذي يحلمون به ويمنّون النفس به، باعتباره سكوناً أو كينونة واستقراراً، مستحيل كما سبق أن رأينا.

ولكن الحاضر الذي نودّ أن نتوقف عنده هو حاضر أولئك الذين جعلوا، ويجعلون منه منذ قرون جسراً ومعبراً لإحياء ماضيهم.. وأداة لاستجلاء مستقبلهم وترويضه.. وهم الغربيون ومن اقتدى بهم من الشعوب الأخرى... مثل اليابان... والصين... الخ.

ذلك أنه إذا كان بإمكان أيّة أمة أن تبني انطلاقاً من حاضرها القوي ماضياً ولو غير مكتمل، فإنه ليس بإمكان كل أمة أن تبني في كل الأحوال، انطلاقاً من ماضيها القوي حاضراً قوياً.. فضلاً عن مستقبل.

---

(١٥) وغير المتنبي كثيرون، مثل: عمر الخيام، الرباعيات، ومارسيل بروست (Marcel Proust)، بحثاً عن الزمن الضائع (A la recherche du temps perdu).

الولايات المتحدة الأمريكية، مثلاً، لم تمنعها حداثة تاريخها الجماعي - حتى لا نقول انعدامه، بل وازدراء العديد من مفكريها ومسؤوليها بالتاريخ(١٦)، وبالماضي، ذلك الازدراء الذي ظل مستمراً حتى بدايات هذا القرن - من اقامة حاضر قوي والتحضير لمستقبل أقوى.

وفي المقابل، فإن شعوباً عربية واسلامية وفي العالم الثالث لم يتمكن العديد منها إلى اليوم، وبالرغم من عراقة ماضيها وتراثه، من إقامة حاضر قوي. . بل ان غناء ذلك الماضي وثراءه قد جعلاها تشغف بهما وتتلهى، الى حد نست فيه أو تناست الحاضر وتحدياته، فتخلفت عن ركب التقدم وتعرّضت - ولا تزال تتعرض - لما تعرضت له من انحطاط وجمود واستعمار وتبعية. . . تتجلى آثارها اليوم في كل مظهر من مظاهر حياتها.

إن ذلك يقودنا، نحن العرب، الى نتيجة هامة بالنسبة لمشكلتنا مع الماضي ومع التاريخ بالتالي.

فنحن نريد مثل غيرنا من الأمم والشعوب أن نسخّر ماضينا وتاريخنا لخدمة حاضرنا والتحضير لمستقبلنا. . وهذا أمر معقول ومشروع. . فهو معقول لأننا نملك تاريخاً وتراثاً قلّ أن يضاهيهما في ثرائهما وتنوعهما ماضي أية أمة أخرى أو تراثها. وهو مشروع لأننا نريد أن يكون حاضرنا ومستقبلنا وليد ايديولوجيا نابعة منّا ومعبّرة عنّا. . وليس وليد أية ايديولوجيا أجنبية مهما بلغت قيمتها.

اذن فنحن نمتلك الماضي. . ونمتلك الحوافز لتسخيره لخدمة حاضرنا ومستقبلنا. وهذا مهم جداً، ولكننا نفتقد شيئاً يستحيل بدونه أن نخدم حاضرنا ونروّض مستقبلنا. وأن نحقق تلك الاستفادة من ماضينا بالتالي. . . وذلك الشيء الذي نفتقده هو الحاضر الذي يستحيل دونه، وكما سبق أن رأينا، المرور إلى الماضي لاستلهامه أو إلى المستقبل لاستجلائه. . ذلك الحاضر الذي نعلم جميعاً أنه حاضر ليس من صنعنا، بل من صنع غيرنا الذين أقاموه في غيابنا. . أو في تغييبنا من على مسرح الحياة. . وعلى حسابنا في الكثير من الأحيان.

وإذا كانت استحالة المرور من حاضر رديء إلى مستقبل جيد بديهية معروفة، فإن استحالة استلهام الماضي وثرائه من طرف حاضر رديء هما بديهية بدورهما كذلك.

ذلك ان الانسان لا يعيد النظر إلى الماضي إلا ليسائله عن إشكالات يطرحها الحاضر في توجهه المبدع والخلّاق نحو المستقبل، حيث اننا نعلم جميعاً أن نظرة الانسان إلى الماضي انما تتشكل وفقاً للمنظور الفلسفي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي والعلمي الذي جاء بعدها.

وحين يكون ذلك الحاضر عاجزاً عن طرح تلك القضايا والمشاكل. . . ومتوقفاً عن الحركة الخلّاقة نحو المستقبل فإنه لا يستطيع أن يجعل الانسان في مستوى يمكّنه من استغلال غناء الماضي وثرائه الذي يظل بالتالي منغلقاً أمامه. . . بل كل ما يستطيعه هو تمكينه من العيش في

---

(١٦) Marcuse, *La Philosophie américaine*, p. 184.

ذلك الحاضر. . دون أن يكون له من دور فيه سوى الحضور فيه. . والتبعية. . . والانقياد لمن يصنعونه. . .

إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل من جديد عن الحاضر الذي نحضره اليوم، والذي نسارع إلى القول بأنه ليس حاضرنا، بل حاضر غيرنا. . حاضر الغرب بكل ما فيه من علوم وفنون. . بل إن الأمر لأخطر من ذلك. . حيث إن ماضينا القريب نفسه، الذي تشكّل، كما نعلم، في ظروف الاستعمار الغربي لنا، لا يمثّل بالتالي استمرارية طبيعية لمسيرتنا في التاريخ، حتى في طابعها المتأخر الذي لازمها منذ بداية انحطاطنا. . وذلك بسبب تكالب الاستعمار الغربي على ما تبقّى من قيمنا الروحية والاجتماعية والثقافية التي ظلت تمثّل، على الرغم من ذلك الانحطاط الذي تعرّضت له، خيوط استمراريتنا تلك وانتظامنا في التاريخ، وبسبب حرمانه لنا في الوقت عينه من مشاركته فعلياً في حاضره الذي جعله حكراً على بنيه فقط.

بذلك تحوّلت حركتنا في التاريخ الى ما يشبه الضياع والدوران حول الذات، وبذلك ازدادت مسيرتنا في الزمن تخلفاً وجموداً. .

وحين استعدنا حريتنا السياسية من ذلك المستعمر بعد معارك سياسية وعسكرية ضارية ومريرة، فوجئنا به يحول من جديد دوننا ودون ذلك الانتظام في التاريخ. . . وذلك عن طريق اغراقه لنا، مقابل ثرواتنا البترولية، بما فاض عليه من آلات وأدوات استهلاكية غمرت اليوم معظم أوجه حياتنا وسلوكنا، إلى حد أصبحت فيه تتهدد بقتل كل دافع لدينا للمساهمة المبدعة في صنع حاضر الإنسانية اليوم.

من هنا نفهم لمَ ظل ماضينا البعيد يلعب دور القوة المنافسة للحاضر. . كما نفهم سر تلك العلاقة المعكوسة التي لا تزال تربطنا إلى الآن بالزمن(١٧).

ولقد كانت النتائج المباشرة لكل ذلك تكريس تبعيتنا شبه الكلية للغرب. . ومن ضمنها تبعيتنا له في العديد من أفكاره ومفاهيمه. . ومصطلحاته ـ وفي مقدمتها مفاهيمه ومصطلحاته للتاريخ، وهي التي تهمنا هنا ـ ولمراحله وحقبه وقواه المحركة، ولغاياته كذلك.

قسّم الغرب، منذ بدايات نهضته، التاريخ الانساني بأكمله تقسيماً يتماشى ومسيرته الخاصة في التاريخ (عصور قديمة، ووسطى وحديثة) فتحول ذلك التقسيم لدينا إلى حقيقة مسلّم بها رحنا نطبقها بدورنا على تاريخنا العربي الإسلامي متناسين أو ناسين أن ماكان عصوراً وسطى بالنسبة إليه كان عصوراً حديثة بالنسبة إلينا، وما هو عصور حديثة بالنسبة اليه اليوم هو عصور وسطى بالنسبة إلينا.

وقالت أوروبا إثر الحربين العالميتين اللتين اجتاحتاها ان التاريخ الانساني يسير في اتجاه تشاؤمي من الأحسن إلى الأسوأ (شبنغلر Spengler، بورنهام Burnham، توينبي

---

(١٧) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٢.

Toynbee) . . فأسرع بعض علمائنا ومفكرينا إلى جمع الأحاديث النبوية الشريفة وتأويلها، الصحيحة والموضوعة، لتأكيد سبق الاسلام لمثل هذه النظرة التشاؤمية لمسار التاريخ الانساني. . . وحوّل آخرون عبدالرحمن بن خلدون إلى مكمل لتشاؤمية أفلاطون(١٨) . . وسابق لكل دعاة الاتجاه التاريخي التشاؤمي من الأوروبيين المحدثين والمعاصرين.

وأعلنت أوروبا أن التاريخ والمستقبل تصنعه اليوم المادة والتكنولوجيا. . لا الروحانية أو الأخلاق أو العلوم الانسانية النظرية، فتوهّم بعض مفكرينا أن التخلص من قيمنا الروحية والاجتماعية، والتخلي عن العلوم الاجتماعية النظرية وغير المجدية ـ وهي العلوم التي لم نصل فيها بعد حتى إلى نصف المرحلة التي وصلت إليها أوروبا(١٩) ـ أقصر طريق للحصول على التكنولوجيا الغربية، متناسين أنها، في غياب أرضية حضارية ونفسية واجتماعية قادرة على استيعابها، لن تفيدنا كثيراً. . . ولعل ذلك ما أكده المفكر والوزير الهندي السابق م. راو M. Rao حين قال في معرض حديث له عن مستقبل الهند «ان عامل التطور في الهند لا يجب البحث عنه في الظروف الاقتصادية أو المادية. . بل في نفسية الفرد»(٢٠).

وقالت أوروبا أن أجناساً معينة وُهِبَت دون غيرها القدرة على تحديد وتجديد مسار الانسانية، وأن الجنس الآري هو المرشح اليوم بالذات لمثل تلك المهمة، فَرُحنا نرفع رايات الفرعونية والفينيقية والرومانية والبربرية. . . ونؤكد أننا متوسطيون أقرب إلى الرومان واليونان منّا إلى الأفارقة أو الآسيويين. . . وردّدنا عن جهل أو عن تجاهل. . كلمة ابن خلدون «إذا عُرِّبت خربت»(٢١).

تلك نماذج لتبعيتنا العمياء للغرب، إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على حقيقة أخرى مهمة حول الحاضر. . . وهي تلك التي تقول إن من يمتلك الحاضر لايمكن إلاّ أن يفرضه على كل من لا يمتلكه.

كذلك فعل اليونان حين كانوا يمتلكون الحاضر حيث أرّخوا لكل الانسانية بتاريخهم وعصوره الخمسة (الذهبي، الفضي، البرونزي، البطولي والحديدي («هيزيود» Hésiode). وكذلك فعل الفرس حين أرخوا لكل الانسانية بعيد «النوروز» (الربيع) الذي يصادف انتصار ملكهم (داريوس Darius) وجلوسه على العرش. . والمسيحيون حين أرخوا، على يد القديس أوغسطين St. Augustin (انظر كتابه مدينة الله **La Cité de Dieu**) الذي جعل، مثل كل المسيحيين، من التجسيد والصلب والبعث والصعود، المنطلقات الوحيدة للتاريخ

---

(١٨) مهرجان ابن خلدون (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٠)، ص ٢ و٤٤.

(١٩) Boukhari Hammana, «Les Sciences sociales et le tiers-monde: Le Cas de l'Algérie,» dans: *Les Sciences sociales aujourd'hui* (Alger: OPU, 1986).

(٢٠) *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 4 (1973).

(٢١) البخاري حمانة، «العرب والحضارة عند ابن خلدون،» ورقة قدّمت إلى: الملتقى الدولي الأول حول فكر ابن خلدون، فرندة (الجزائر)، ١٩٨٣ (نشر المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر).

الانساني الحقيقي[٢٢]. وكذلك فعل المسلمون، حين قسّموا، بعد أن امتلكوا بظهور الاسلام الحاضر، التاريخ الانساني إلى عصور جاهلية. . وعصور غير جاهلية. . وكذلك تفعل أوروبا اليوم. . حيث تؤرخ لكل الانسانية بعصور البخار والكهرباء والذرّة والفضاء.

وهكذا تصدّق اليوم شعوب عديدة في العالم الثالث، ومن ضمنها العرب، أوروبا حينما تقول إن المستقبل خارج ايديولوجيتها وحضارتها مستحيل، تماماً كما صدّقت شعوب أخرى بالأمس اليونان المزهوّين بحاضرهم وحضارتهم أن كل من هو غير يوناني بربري متخلّف، والمسيحيين في قولهم إن الخلاص الفردي والجماعي لا يتصور إلاّ من خلال صلب المسيح. . والمسلمين المعتزين بعقيدتهم في قولهم ان المستقبل خارج الإسلام مستحيل.

ما موقفنا نحن العرب من الحاضر الذي نجحت أوروبا منذ قرون في فرضه علينا وعلى بقية شعوب العالم الثالث؟ وكيف نلائم، انطلاقاً منه، بين ماضينا ومستقبلنا؟ بين معطيات ذلك الماضي ومسيرة حياتنا الحاضرة؟ تلك العملية التي ليست شيئاً آخر، وكما يلاحظ الفيلسوف الايطالي ڤيكو G.Vico سوى ما نطلق عليه فلسفة التاريخ[٢٣].

إن مثل هذه التساؤلات لتزداد إلحاحاً ومشروعية أمام توالي النكبات التي ما انفكت الأمة العربية تتعرض لها منذ بداية القرن الماضي بصورة عامة، ومنذ الاغتصاب الصهيوني لفلسطين (١٩٤٨) وهزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ العسكرية بصورة خاصة، وما أدّت إليه تلك الهزيمة الجديدة من ضياع لأراضٍ عربية جديدة ومن اجتياح لبنان وتمزيقه (١٩٨٢) ومن استمرار العدو الصهيوني في انتهاكاته اليومية لأرضنا وعرضنا. كما أن تلك التساؤلات تزداد إلحاحاً أمام استفحال نزعات التجزئة والطائفية والعشائرية وحملات اليأس والتدمير التي يوجهها لنا اليوم أعداؤنا من كل اتجاه. . والنكبات كما يلاحظ الفيلسوف الروسي (نقولا بردياثيف Nikolai Berdiaev) كانت وستظل بالنسبة للشعوب الجديرة بالحياة حافزاً للتفكير الجدي في الماضي وفي المصير[٢٤].

كما أن تلك التساؤلات تزداد، أخيراً، إلحاحاً أمام رفض قطاعات عريضة من المجتمع العربي لكثير من معطيات الحاضر الأوروبي، الذي ما انفكّ الغرب يعمل جاهداً على زرع البعض من معطياته السطحية، وليس مبادئه أو وسائله، في مختلف أبعاد الحياة العربية، (وهذا على الرغم مما قد توحي به بعض المظاهر. . بعكس ذلك)، ذلك الواقع الذي خبرته عن قرب وسبرت كل «أسراره».

ذلك ما تؤكده على أيّ حال ظاهرة تزايد عدد الحركات الدينية وتزايد تطرفها، والتي

---

(٢٢) البان ج. ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩)، ص ١٤١.

(٢٣) Giovanni Battista Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire* (London: [s.n.], 1725).

(٢٤) Nikolai Aleksandrovich Berdiaev, *The Meaning of History* (London: Bles, 1954).

وجدت في الأزمات المعيشية والسياسية والثقافية التي تعج بها الساحة العربية اليوم سنداً لما تدعو إليه من رفض نظري وعنف عملي، لأساليب حياتنا وأنماط تفكيرنا. . . ومن دعوة كذلك للعودة إلى ماضينا وإلى قيمه الدينية «القادرة وحدها مثل الأمس على تحقيق عزتنا وتقدّمنا من جديد. . .».

ذلك ما يؤكده أيضاً التراجع الكبير لتيارات التغريب في الوطن العربي والاسلامي اليوم. . والتوطد المتزايد للاتجاهات الداعية إلى العمل على تأصيل المعاصرة وعصرنة الأصالة.

لذلك فإننا لا نعتقد أننا نغالي كثيراً حين نقول إن تلك التساؤلات حول المسيرة والمصير العربيين التي بدأت تطرح نفسها على الفكر العربي منذ بدايات هذا القرن، إن لم نقل قبل ذلك بكثير، قد تحولت منذ نكبة فلسطين ١٩٤٨ وهزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧. . واجتياح لبنان (١٩٨٢) إلى هاجس، ودفعته إلى مراجعة شاملة ومؤلمة لكل مظهر من مظاهر الحياة العربية، تلك المراجعة التي لم يزدها انتصار تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ إلاّ حدّة وعمقاً.

وهكذا شهدت الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية العربية منذ أواخر الستينات وإلى اليوم، وعياً جديداً لم تلبث آثاره ان انعكست على أنماط التفكير والسلوك العربيين.

ولقد استطاع ذلك الوعي وتلك الموجة النقدية العارمة التي صحبته، والتي تجسّدت من بين ما تجسّدت فيه في الأدب والمسرح والسينما وغيرها من الفنون الأخرى، في فترة زمنية قصيرة نسبياً، أن يقوما بأول عملية مسح شامل وناقد لحياتنا وأسلوب تفكيرنا. . وان يقدرا ما ارتأياه من حلول ناجعة وعاجلة، تمركزت حول قضيتين أساسيتين: الديمقراطية والعقلانية[٢٥].

وبالنسبة للتاريخ فإنّ ذلك الوعي العربي الجديد قد تجلّى بدوره، من بين ما تجلّى فيه، في تلك النظرة النقدية الجديدة لحضورنا المهمّش في التاريخ. . . وفي العمل كذلك على إرساء وعي عربي نقدي جديد قادر على إعادة صياغة علاقتنا بالحاضر على أسس عقلانية وعلمية.

ولقد تجسدت تلك النظرة النقدية الجديدة في توطد وبروز «مدارس» أو بالأحرى اتجاهات جديدة للبحوث التاريخية في الوطن العربي. وذلك مثل الاتجاه الوضعي والاتجاه الماركسي والاتجاه القومي[٢٦].

ولئن كانت تلك المحاولات لا تزال تتعثر إلى اليوم، فإنّ ذلك مردّه، فيما نعتقد، إلى العديد من الأسباب والمشاكل الموضوعية ذات الطابع الثقافي المعرفي والايديولوجي:

١ ـ فعلى المستوى الثقافي ـ المعرفي لاتزال الدراسات التاريخية العربية تفتقر إلى أرضية فلسفية عربية قوية، تلك الأرضية التي يصعب في غيابها قيام أية فلسفة للتاريخ. . كما يؤكد

(٢٥) صلاح الدين المنجد، أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة ٥ حزيران (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧)، وياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٢٦) ويمثله حالياً: عزيز العظمة، وعبد الله العروي وغيرهما.

ذلك تاريخ فلسفات التاريخ الأوروبية، التي لم تبدأ في التوطد إلاّ في نهاية القرن الثامن عشر. يكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن مصطلح «فلسفة التاريخ» نفسه ظهر لأول مرة في أوروبا على يد فولتير Voltaire (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨).

٢ ـ وعلى المستوى المنهجي، لاتزال تلك المحاولات الفلسفية التاريخية العربية، متجمدة عند التاريخ الرسمي، أو بالأحرى منشغلة بالعديد من المفاهيم والأساليب العتيقة أو مقلدة بصورة شبه كلية للمدارس الغربية والشرقية دون جهد يذكر للتميز، بالقدر الكافي، بين مافيها من ايجابيات، مثل تقنيات البحث والتحليل والتنقيب والتصنيف والنقد، وبين ما فيها من سلبيات مثل نزعاتها العرقية (الجرمانية والآرية والاستعمارية والمركزية والمادية والفردية ... الخ).

٣ ـ وعلى المستوى الايديولوجي لا يزال ذلك الاجماع حول ضرورة قيام فلسفة عربية للتاريخ، واقعاً تحت بعض التأثيرات الايديولوجية الغربية والشرقية. فعلى الرغم من التقاء كل أطرافه حول العديد من القضايا، خاصة ضرورة التقدم بالنسبة للأمة العربية وطابعه الاستعجالي، وضرورة الخروج بدراساتنا التاريخية من دائرة السّرد والجمع التراكمي للأحداث.. والارتفاع بها من مجال التاريخ الحدثي (L'histoire évènementielle) إلى آفاق التاريخ الاستراتيجي (L'histoire stratégique) وما يتطلبه من نقد وتحليل.. ومن استبعاد لكل ما كتبه بعض المؤرخين الأوروبيين المتأثرين بأفكارهم المسبقة عنّا.. أو بمطامعهم فينا.. فإنّ الاختلاف في المواقف وَالمواقع لايزال قائماً بين المؤرخين العرب[٢٧].

وآية ذلك أنه إذا كانت المدرسة التاريخية التقليدية العربية لم تتصور انتظامنا في التاريخ من جديد إلاّ من خلال الارتداد عن الحاضر إلى الماضي، فإن المدرسة «الماركسية» العربية، على اختلاف نزعاتها لم تقدّر بدورها مثل ذلك الانتظام إلاّ من خلال بترها لجزء غير هيّن من ذلك الماضي وما فيه من قيم روحية واجتماعية وثقافية لم تعد، في نظرها، تتلاءم مع واقع اليوم[٢٨].

إننا إذا كنا لا نشكّ في حسن نوايا هذه المحاولات أو في الجهود الكبيرة التي بذلتها، ولا تزال تبذلها، من أجل تقدم الأمة العربية، فإننا نظل مع ذلك نشكك كثيراً في فاعليتها بالنسبة للأمة العربية لسبب بسيط وهو أن أية فلسفة حقيقية للتاريخ لايمكن أن تتحقق إلاّ انطلاقاً من الحاضر وبه، كما سبق أن رأينا، تماماً كما أن أية فلسفة فاعلة للتاريخ لايمكن أن تولد بعيداً من الواقع الروحي الخاص بكل أمة الذي يشكل، كما يلاحظ توينبي، «التفسير الأساسي للتاريخ».

وإضافة إلى كل تلك المشاكل والإشكالات هناك استمرار بعض المؤرخين في التركيز على

(٢٧) ويمثله حالياً: عبد العزيز الدوري، ومحمد أنيس وغيرهما.

(٢٨) أنظر: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ص ٢٧ وما بعدها.

التاريخ الرسمي العربي لا على تاريخ الشعوب العربية والاسلامية، وانعدام القدر الكافي من الحرية، وسوء استغلال المتاح منها من طرف البعض، اضافة إلى ضعف الامكانات المادية والتقنية المخصصة لتلك البحوث، وتعثر هذه الأخيرة في بعض الأقطار العربية، بخاصة تلك التي تعرّضت للاستعمار، (الجزائر مثلاً) التي لم تبدأ فيها محاولات اقامة مدارس وطنية للتاريخ إلّا بعد استعادة الاستقلال الوطني، في حين لم تصل في البعض الآخر منها حتى إلى مجرد اكتمال مرحلة الفرز والجمع والتصنيف للتاريخ الوطني.

لكل ذلك بقي الخطاب التاريخي العربي عاجزاً عن القيام بأي تأثير ايجابي في مسيرة الأمة العربية اليوم.

ولكل ذلك أيضاً، لا تزال الأمة العربية عالة في هذا الميدان الخطير، وفي غيره من الميادين الأخرى، على المؤرخين الغربيين والأجانب، حيث لم تعرف منذ ابن خلدون أي فيلسوف للتاريخ، بل إن كلّ ما عرفته هو كتابات حول التاريخ ليس فيها جِدَّة أو عمق.

ولكل ذلك أيضاً يوشك كلامنا عن الهوية الوطنية والعربية وعن المستقبل أن يكون ضرباً من اللغو.

فهل يعني ذلك أننا نغلق الباب نهائياً أمام كل امكانية لقيام فلسفة عربية للتاريخ؟

إن الجواب عن هذا السؤال هو بالتأكيد لا، لسبب بسيط وهو أن انعدام فلسفة التاريخ بالنسبة للأمة يعني انعدام مستقبلها.. وانعدام حاضرها المفضي إلى ذلك المستقبل. والحاضر لا يمكن أن ينعدم إلّا بالنسبة لمن توارى عنه فعلياً عن طريق الموت أو الانتحار.

ولأننا رفضنا، وسنظل نرفض، أن نموت أو أن ننتحر، جماعياً على الأقل، على الرغم من كل حملات اليأس والتدمير التي توجّه إلينا اليوم من كل صوب.. ولأننا نصرّ على الحياة لا كيفما كان، بل على حياة جديدة نرسمها بإرادتنا ونسخر لها إمكاناتنا، فإنه محكوم علينا بالتالي بإبداع فلسفة للتاريخ معبّرة عنّا وقادرة على إعادة الانتظام إلى مسيرتنا في التاريخ.

وبديهي أنه إذا كان من العبث بالتالي استمرار البحث عن تلك الفلسفة لدى الفلسفات الأوروبية التي أكدت أحداث هذا القرن (الحربان العالميتان، وبروز العالم الثالث كقوة مؤثرة وصانعة بدورها للتاريخ) سقوط العديد من المفاهيم و«الحقائق» الغربية حول التاريخ والحضارة... الخ). تلك الفلسفات التي تكرّر مرة أخرى، أنها تظل على الرغم من اختلاف مفاهيمها وأطروحاتها، معبّرة عن الواقع الغربي والأوروبي عامة وعن تجربته الخاصة في التاريخ، تلك التجربة التي حصرتها هذه الفلسفات في ثلاثة مسارات أو اتجاهات(٢٩) للتاريخ:

---

(٢٩) Aron, dans: Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.*, vol. 2, p. 335.

أ ـ الاتجاه التشاؤمي (ويمثله. . بورنهام)،

ب ـ والاتجاه التفاؤلي، (ويمثّله كارل ماركس. . ومدرسته)،

ج ـ والاتجاه الوسط بين التشاؤم والتفاؤل (ويمثّله كل من شبنغلر وتوينبي)، فإنه من السذاجة كذلك توهّم العثور على مثل هذه الفلسفة العربية للتاريخ جاهزة فيما سبق أن كتبه مؤرخونا القدماء.

صحيح أن الأمة العربية الاسلامية قد أبدعت، من ضمن ما أبدعت، «علم التاريخ» وفلسفة التاريخ وأخرجت للدنيا مؤرخين من أمثال ابن اسحاق والطبري والجبرتي وفلاسفة للتاريخ من أمثال ابن خلدون، الذين كتبوا في مختلف فروع التاريخ ابتداء من السيرة إلى التاريخ للأمم والدول. . . والذين سبق العديد منهم بنزاهته وموضوعيته وعمق نظرته العديدَ من المؤرخين الأوروبيين المحدثين[٣٠].

وصحيح أنهم لم يكتفوا بذلك الإبداع للتاريخ ولفلسفته؛ بل سخّروهما لتوطيد عقيدتهم، ولحل مشاكلهم كذلك مثل ضبط أسباب النزول وتمحيص الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (ص)، وتدوين الفتوحات وكيفية دخول الأمم والشعوب تحت لواء الاسلام، تلك الكيفية التي في ضوئها حدّدوا حقوقها وواجباتها، أفراداً وجماعاتٍ تجاه الدولة الاسلامية. . . الخ[٣١].

وصحيح أنّ ابن خلدون، قد سبق بعبقريته معظم رواد فلاسفة التاريخ الأوروبي. . من أمثال فيكو Vico وكولنغوود[٣٢] R.G. Collingwood وكانط E. Kant[٣٣] وغيرهم. ولكنه صحيح كذلك أن أوروبا لم تتوقف عند جهود أولئك الروّاد، كما فعلنا نحن بالنسبة لابن خلدون، بل أكملت ما بدأوه وطوّرته لتخرج من جديد العديد من فلاسفة التاريخ، ابتداء من هيغل Hegel إلى ل. ف. رانكه L.V. Ranke وماركس K. Marx وتوينبي وشبنغلر الخ.

إنّ هذه الملاحظات يجب أن لا تعني أننا نهوّن من جهود مؤرخينا القدماء أو نحطّ من شأن مؤرخينا المعاصرين بل ان كل ما قصدته هو التذكير بتلك الكلمة التي قالها العمّالي والسياسي الفرنسي «جان جوريس» J. Jaures والتي مفادها أن أفضل تكريم للأسلاف ليس في الاحتفاظ بالرماد الذي تركوه. . بل في الاحتفاظ بالشعلة التي حملوها، متأججة.

كما أنها يجب أن لا تفهم على أننا قد قدمنا من خلال هذا العرض الأسس والمناهج العملية الكفيلة بقيام مثل هذه الفلسفة العربية للتاريخ، فذلك موضوع آخر. نأمل أن نتطرّق إليه بما يستحقه من عناية في مناسبة أخرى.

---

(٣٠) عبد العزيز الدوري: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٦)، **والتراث العربي: دراسات** (القاهرة: جمعية الأدباء، ١٩٧١)، ص ٩٧ - ١٣٩.

(٣١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣)، ص ٨٣.

(٣٢) Robin George Gollingwood, *Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946).

(٣٣) Immanuel Kant, *La Philosophie de l'histoire,* opuscules (Paris: Denoël - Gonthier, 1972).

ولعلّ المتتبع عن قرب المحاولات التي يقوم بها دعـاةُ الاتجاه التـاريخي الفلسفي القومي[٣٤]، وهي المحاولات التي بدأت بواكيرها منذ الثلاثينات من هـذا القـرن على يـد المرحـوم ساطـع الحصري وغيره، والمحلِّل لمنطلقاتها ومنهجها وأهدافها، لايسعه إلّا أن يتأكد، بعيـداً عن كل تفاؤل ساذج، ان التأجج قد بدأ يعود من جديد إلى شعلة أسلافنا.

إنّ مثل هذه المحاولات بالذات، هي المرشحة، فيما نعتقد، للوصول بالأمة العربية إلى مثل تلك الرؤية النافذة والشاملة لمسارها في التاريخ، ولعوامله المحـرّكة وأهـدافه المنشـودة، وهي المرشّحة بالتالي للتوفيق بين إيجابيّات ماضينا ومعطيات حاضرنا، بين وحدتنا وتوحيـدنا، تحرّرنا وحرّيتنا، خصوصيتنا وعالميتنا.

ولذلك فإنها الأَوْلى بالاهتمام والمتابعـة والتقويم الجـدي والمستمر من طـرف كلّ المثقفـين العرب، لأن أيّ فلسفة عربية للتاريخ إمّا أن تكون عربية المنابع والأهداف، أو لا تكون.

---

(٣٤) «ندوة نحو رؤية جديدة للتاريـخ العربي الحـديث،» المستقبل العـربي، السنة ٢، العـدد ٧ (أيار/ مايو ١٩٧٩).

القِسْمُ الثالِث

الفِكر والفكرويّات (الأيديولوجيّات)

الفصل العاشر

الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان إشكالية العقل والعلم والإيمان

د. سهيل فرح(*)

أولاً: مقدمة منهجية

في أثناء تناول أي إشكالية من الاشكاليات الفلسفية والثقافية في حياتنا الفكرية العربية المعاصرة، تعترض الباحث مجموعة عوائق ابستمولوجية ومحاذير ايديولوجية وبعض المصاعب المنهجية والتقنية. لعل أبرز العوائق هي تلك المحاولة التي توظف مناهج العلوم الانسانية المعاصرة في تحليل نتاج فكري لم يدخل معظمه عتبة الغلم. ولعل السبب يرجع في جانب منه إلى هذا التعدد الفوضوي لتيارات فكرية دينية وسياسية تعيش في كنف بنى مجتمعية مشوهة في تركيبتها الثقافية. وهنا يجد الباحث نفسه في أثناء تحليله المعرفي للنتاج الفكري أمام انفصام واضح بين النص الفلسفي أو الديني وتجسيداته العملية، بين ما يظهره صاحب الفكرة وما يحمله في باطنه. بين المفكر به عبر نصوص يغلب عليها التشويش في استعمال المفاهيم والمصطلحات واللامفكر به. أمام هذا الواقع يسعى العقل العلمي لتحرير المعرفة من كل مكوناتها اللاعلمية، ويضع المفاهيم والمقولات في «مختبر» التحليل المعرفي لخوض مغامرة تحليل وتفكيك مقولات الخطاب الفلسفي والثقافي المحرك لأنماط التفكير ولسلوكيات الناس.

الصعوبة الأولى: هي الخوض في مناقشة «محرّمات» فرضها الفكر التقليدي العربي في ظل مناخ لا ديمقراطي على الكثير من المواضيع. ومنها الاشكالية التي نتناول بعض نقاطها في جانب من بحثنا وهي إشكالية **العلم والايمان** في انتاج بعض المفكرين اللبنانيين. فهذه الموضوعة التي تؤرق الفكر العربي منذ قرون، ما زالت حاضرة تطرح نفسها بقوة على معظم الباحثين العرب في العلوم الانسانية والطبيعية معاً. ذلك لأهميتها الفائقة في البنيان المادي والروحي للثقافة العربية لا بل العالمية بأجمعها، فرغم وجود تيارات روحانية ـ لاهوتية

(*) لبناني؛ أستاذ في جامعة وهران ـ دائرة الفلسفة.

ولا عقلانيات إيمانية متعددة الطروحات في الغرب مثلاً، نرى العقل العلمي هناك قد حسم موقفه من معظم نظريات المعرفة التقليدية التي عاقت تطور الفكر البشري خلال قرون عديدة والتي أعطت فيما بعد الأولوية في الحياة الدنيوية للعلم. في حين نرى المعادلة عندنا مقلوبة حيث لا يزال العقل العلمي مغيَّباً مهمّشاً. فعلى الرغم من بعض المحاولات الفكرية التي بذلت في هذا القرن من أجل سيادة العقلانية العلمية في نظرتنا للوجود والحياة والمجتمع والنفس فإن تلك المحاولات لم تترك تأثيرها إلاّ على قلة قليلة من الناس، بقيت من جهة أخرى محصورة في تحديث بعض جوانب مجتمعاتنا دون أن تشمل العملية الناحية الأهم وهي **تحديث العقول**. ويبقى الفكر التقليدي الرسمي هو المهيمن. الأمر الذي يجعل، كل مرة، الفكر العلمي يعيد شحذ أسلحته المنهجية العصرية متوخياً تحرير العقول والنفوس من كل تبعات التخلف، بهدف إدخالها في حركة الفعل الابداعي الحضاري الراهن.

والصعوبة الثانية: منهجية وتقنية معاً، الأمر يتعلق هنا بدور **التفكير العلمي** في عملية الصراع التي تجري في ميدان الفلسفة بالقياس إلى الدور نفسه في ميدان العلوم البحتة. فالباحث في **العلوم الانسانية** يعيش حالة قلق دائم، لحرصه على ايصال الحقيقة العلمية للقارىء، ولمحاولته الدائمة تأكيد مصداقية معرفته وواقعيتها، إذا ما قارنها بمناهج العلوم الطبيعية وتقنياتها. إن تاريخ الفكر وحاضره، كما هو معلوم، هو صراع بين اتجاهات مجسدة في تيارات فلسفية ودينية وأيديولوجية متعددة. صراع يسعى كل من العاملين فيه من أجل سيادة خطابه. غير أنه صراع نادراً ما يؤدي إلى نصر نهائي من جانب، وهزيمة نهائية من جانب آخر. نادراً ما يؤدي إلى القضاء على التيار الفكري المهزوم، بل يؤدي إلى اختفائه مؤقتاً. وقد يرغم على الانسحاب من الميدان إلى حين. **فالخصم الفلسفي ليس كالخصم العلمي، فهو يفضل الانسحاب إلى أن تسمح له ظروف جديدة بالظهور**. بينما العلم ونظرية المعرفة العلمية عندما يقومان فإنهما يقضيان على المقولات والفرضيات العلمية القديمة. ولا يتركان المجال لهما للبزوغ مرة أخرى. لذا فإنه لا يمكن للفلسفة أن تؤدي مهمتها وأن تنتصر ما لم تستوعب رسالتها المعاصرة؛ أي أن تكون علمية، وأن تؤكد مصداقيتها واستجابتها لحاجيات عصرها، مقدمةً أجوبة منطقية وواقعية عن المعضلات الكبرى للحياة. الأمر الذي يتطلب منها أن تتزود دائماً بنتائج العلوم الانسانية وبتقنياتها المتطورة المحفزة لتقدّمها ولتطابق وعيها ورسالتها مع واقع عصرها.

الصعوبة الثالثة: وهي التي تتمثّل بتحليل الخطابات الفلسفية المتنوعة التي قدمها المفكرون اللبنانيون المعاصرون. حيث لا يمكن فصل الموضوعات الفكرية التي تتصدر الخطاب الفلسفي في لبنان عن محيطها العربي. لأن هناك علاقة جدلية بالمحيط العربي. ولا يمكن أيضاً دراستها كحالة خاصة من نتاج العقل اللبناني، لأن معظمها ترجع منابعه إلى التيارات الفلسفية الغربية. لذا فإن الأمر يتطلب متابعة دقيقة للعثور على الأصيل الخاص وعلى العام الغربي المنشأ.

كما أن في هذا السياق يمكن تسجيل ملاحظة أخرى حول تحليل الكتابة الفلسفية

والوعي الفلسفي في لبنان. فكثيراً ما نقرأ عنواناً فلسفياً، لنصّ ما يكون مضمونه غير ذلك. حيث هناك تداخل غير دقيق في اللغة واستخدام المفاهيم بين الفلسفي والسوسيولوجي والأدبي.

أما فيما يتعلق في عملية انتشار الفكر الفلسفي، فلقد دخل معظمه إلى الثقافة اللبنانية عبر الترجمات والكتابات الأدبية واللاهوتية. وبعض المحاولات التي تبنّاها هذا المفكر أو ذاك المتأثر بهذه الفلسفة الغربية أو تلك. فكل الخطابات الفلسفية في لبنان لم تتمكن من خلق وعي فلسفي دخل كشكل مستقل من أشكال الوعي الاجتماعي، بل بقي تأثيرها محصوراً في قلة قليلة من طلبة الجامعات وبعض الأساتذة الثانويين والجامعيين. وقد تكون هذ النقطة ليست ظاهرة لبنانية خاصة، بل إنها موجودة بالتهميش وضعف الانتشار نفسها في وطننا العربي. فليس المطلوب، كما يبدو، ايجاد وعي فلسفي، يسائل، يناقش، يشكّك، يُحاور، يحلل، يستنتج، استناداً إلى رؤية عقلانية شمولية نقدية لكلّ المسائل، بما فيها الإشكالية التي نتناولها **العلم والايمان**.

وقبل الانتهاء من هذه المقدمة المنهجية نود الاشارة إلى أننا لا نزعم الإحاطة بمعظم جوانب الاشكالية المطروحة. فالأمر هنا يتطلب مقاربة تاريخية دقيقة وسوسيولوجية ونفسية واقتصادية وغيرها. ويتطلب أيضاً التوقف عند شخصيات فكرية أخرى تصدت لهذه الاشكالية، ولم يأتِ على ذكرها البحث. فالدراسة أشبه بمقارنة أولية لإشكالية العلمانية والعقلانية الإيمانية. في كتابات بعض المفكرين اللبنانيين الذين يشكّل كل منهم رمزاً لتيار فلسفي معين. وأثناء تحليلنا لهذا المفهوم أو ذاك لم نقيد أنفسنا بالاستناد إلى منهج واحد موحد، ولا بنصّ سرمدي أو استنتاج قاطع. بل حاولنا قراءة الظاهرة وتحليلها مستندين إلى مبدأ النسبية في نقد الفكرة، وإلى محاولة تطويرها وتعميقها. كما إننا نترك المجال مفتوحاً للتعديل والصراع الدائم ضد كل ما هو لا علمي ليس في الفكرة المطروحة وحسب، بل وأيضاً في التناول النقدي لها.

ونأمل أن تأتي محاولتنا هذه لتساهم في كشف النقاب عن حداثة هذا الخطاب الفلسفي أو لا علمية ذلك الآخر. وفي النموذج الفكري اللبناني وما أفرزه من تيارات وأفكار متنوعة أكثر من دلالة محلية وعربية. بقيت وتبقى موضع نقاش وتحليل.

ولعل الأبحاث المتنوعة بهذا الصدد تساهم مع جهود الآخرين من أجل تطوير الخطاب الفلسفي العلمي في كل قطر وعلى صعيد الأمة بمجملها، ليكون الهدف وعياً فلسفياً علمياً مطابقاً للحاجات الثقافية والروحية لهذه الأمة في هذه المرحلة المصيرية من تاريخها.

ثانياً: نقد الفكر الايماني

شغلت موضوعة العلم والعقل والايمان واحداً من أبرز المحاور الفكرية التي تناولها المشتغلون في الدراسات الفلسفية في لبنان. ولقد تصدى لهذه الموضوعة اتجاهان فكريان،

الأول أعطى الأولوية للايمان والروح بالمعنى اللاهوتي لهذه الكلمة، وحاول توظيف العقل تاركاً المجال له، للاجتهاد قليلاً من أجل تأكيد الرسالة الروحانية الايمانية الشرقية، في حين ركّز الاتجاه الثاني على العقل والمنهج العلمي.

لقد مثل الاتجاه الأول كل الدعاة والمنظرين التابعين للمؤسسة الدينية المسيحية والاسلامية، وعدد من المفكرين حاولوا إلباس اللاهوت ثوباً فلسفياً، مستفيدين من روحانية توما الاكويني، ومن الجانب الإيماني في عقلانية ديكارت، ومن الوجودية والشخصانية المؤمنة. وظهر هذا بشكل جلي في كتابات كل من كمال يوسف الحاج وشارل مالك ورينيه حبشي. وسنكتفي بقراءة أفكار هؤلاء وتحليلها دون غيرهم لضيق المجال أولاً ولكونهم ثانياً يمثّلون تقريباً وبلغة شبه فلسفية المضمون الروحاني لما يجب أن يكون عليه الوعي والثقافة في لبنان.

١ ـ كمال يوسف الحاج

نرى في كتابات كمال يوسف الحاج (١٩١٧ ـ ١٩٧٦) نزعة ايمانية واضحة استقت منابعها من روحانية الانجيل وايمانية توما الاكويني والمثالية الأفلاطونية. كما أنه ينتقي من ديكارت الجانب الايماني في عقلانيته، مهملاً الجانب الأهم في عقلانية هذا الفيلسوف المرتكز على التفكير العلمي الرياضي والفلكي والفيزيائي والفيزيولوجي، ولا يأخذ الحاج بالانقلاب الفكري الكبير الذي أجراه ديكارت على المنهج، هذا العمل المهم الذي وضع أمامه مهمة تزويد العقل الانساني بمعرفة علمية تجعله يتحكم بقوانين الطبيعة، والذي يأتي عن طريق الاكتشافات والاختراعات الفنية وإدراك العلل والمعلومات، من أجل فهم أفضل للجوهر الروحي والجسمي للإنسان، من أجل تقدّمه المادي والمعنوي المطرد نحو الأفضل.

في كتاب الحاج بين الجوهر والوجود يعتبر أن «تاريخ الفلسفة كله يحوم أصلاً على معضلة الجوهر والوجود»[1]، ويتابع تفسير مقولته ليشير إلى أن «الجوهر غير الموجود لا يعبر عنه بالقول ولا يفكر فيه بالذهن»[2] فمفهوم الوجود الانساني في ذهنه الفلسفي الايماني مرادف لوجود الله. ويؤكد هذا بقوله: «الوجود الانساني واجب وجود الجوهر الالهي»[3].

هذا هو موقفه من الوجود والايمان، أما موقفه من العلم، فنرى الحاج يقف داعياً لبعض جوانبه المتعلقة بأئمة المجتمع اللبناني. بيد أنه يقف موقفاً سلبياً من تحديث العقل اللبناني على أساس العلم، فللعلم عنده دور محدود كما هو الحال بالنسبة للعقل، إن الايمان بالعقل حسب ظنه يرادف ادراك الايمان أولاً[4]. وحول علاقة العلم بالدين لا يرى للعلم دوراً مهماً في تلبية الحاجات المعنوية للإنسان، ذلك لأن «التقييم وحده يدخل كل ما يكتشفه العلم

---

(١) كمال يوسف الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) كمال يوسف الحاج، فلسفيات (بيروت: دار الريحاني، ١٩٥٦)، ص ٢٢.

في عالم الانسان. والدين وحده يضفي على السببية المادية والروابط الاجتماعية معنى تقييمها»[٥].

في مجمل طروحاته الفلسفية نرى النزعة الايمانية حاضرة بشكل أساسي في وعيه الروحاني، في حين نراه يهمّش دور العقل والعلم. وذلك لأن قيمة الظواهر الطبيعية والاجتماعية، في فكره، تكمن في مدى قربها من العالم الماورائي ـ اللامنظور فيقول بهذا الصدد: «لا قيمة لظواهر الطبيعة والمجتمع إلاّ بقدر ما تحدو بالوجدان على الالتحاق بما وراء الطبيعة والمجتمع. المنظور محكوم باللامنظور الذي هو يضع الغايات للإنسان»[٦].

ونظرته الإيمانية لم تنحصر في ميدان الروحانيات البحتة، بل امتدت لتشمل صياغته الفلسفية للصراعات السياسية التي يعيشها عصرنا، التي تحمل حسب ظنه طابعاً دينياً بحتاً. حيث لا وجود في منظومته الفكرية للثقافة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أيّ دور ملحوظ في الصراعات الدولية، فها هو يقول: «إن الذي يستعرض الأزمات السياسية للعالم الحاضر، يرى بدون ريب أن المشكلة الأولى والأخيرة، هي مشكلة دينية»[٧]. وانطلاقاً من وعيه هذا يعطي للثقافة اللبنانية وجهاً ايمانياً. ويرى أن خصوصية الوجه «النصلامي» (أي النصراني والاسلامي) للبنان تؤهله لأن يلعب دوراً تحضيرياً حتى بالنسبة للغرب المسيحي والشرق المسلم. الدور الذي على حد قوله: «يشير لبنان أمام العالمين إلى وجه الله غير المزيف»[٨]. غير أنه يناقض نفسه في قول آخر عندما يتواضع في تحديد دور رسالة لبنان الثقافية. فيراها الوحيدة المؤهلة أكثر من غيرها لنشر مثل هذه الحضارة الغربية في الشرق. ولكن أيّ نوع من المثل والفلسفات؟ وما هي الوسيلة؟ يجيب عن هذا التساؤل بضرورة: «تفلسف الدين ليقف في وجه التيارات الملحدة»[٩].

إن للبنان إذاً وجهاً مميزاً يكمن في توفيقه بين العقل والايمان. ورسالته روحانية، فالذات اللبنانية، عنده، كانت قائمة، وهي اليوم كائنة، وسيظل كونها على الدهر قائماً. وفي هذه التعابير التراتيلية الايمانية يحدّد الذات اللبنانية، لكن كيف يرى الفلسفة والذات اللبنانية؟ يقوم بتقسيمها إلى خمس مراحل:

ـ المرحلة الأولى: ساهم في تأسيسها الاكليريكيون الموارنة ابتداء من النصف الثاني من القرن السادس عشر. فهؤلاء قاموا، على حد رأيه، بتأسيس «أول مدماك في حضارتنا الفكرية»[١٠]، وبواسطة ثقافة هؤلاء انتقلت الشرارة النهضوية إلى الشرق العربي. وهذا راجع حسب رأيه إلى تقارب النظرتين للحياة بين مسيحيي لبنان ومدنيّة الغرب.

---

(٥) الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة، ص ٢٠١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٨) ورد هذا الكلام في معرض تقديمه لكتاب: يوسف الحوراني، لبنان في قيم تاريخه: بحث في فلسفة تاريخ لبنان، العهد الفينيقي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٢)، ص ١٥.

(٩) كمال يوسف الحاج، لبنان مبنى ومعنى (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٩)، ص ٤٥.

(١٠) كمال يوسف الحاج، الفلسفة اللبنانية الحديثة (بيروت: دار الانطلاق، ١٩٦٤)، ص ١٦.

ـ في حين تشكلت المرحلة الثانية من تكوّن الذات الفلسفية اللبنانية في أثناء عملية تعميم ثقافة الإرساليات الأجنبية.

ـ أما المرحلة الثالثة: فتتمثل في خروج الفكر اللبناني وبوحي من الثورة الفرنسية من «الأنا الملفوقة على إنّيتها إلى النّحن»[١١]. أي التوق إلى الهجرة والتوزّع في الكون والتفاعل معه.

ـ وجاءت المرحلة الرابعة لتحمل في طياتها بداية تكون ذات قومية خاصة. حيث خاضت فيها الفلسفة اللبنانية صراعاً ضد الفكر القومي العربي الممثل بفلسفة أمين الريحاني. وضد الفكر القومي ـ السوري الذي مثّله المفكر العلماني أنطون سعادة[١٢].

ـ وجاءت المرحلة الخامسة وهي المعاصرة لتلعب فيها الفلسفة دوراً في تكوين قومية لبنانية خاصة[١٣].

ـ كيف يحدد دور القومية اللبنانية؟ ما هي المخاطر التي تعصف في «قومية» الحاج. عن السؤال الأول يجيبنا الكاتب بأن للقومية اللبنانية «دور ضابط ارتباط بين الغرب والشرق»[١٤]، في حين يعتبر أن خطر القومية الصهيونية مرادف لخطر القومية العربية على مصير الذات القومية اللبنانية. فالأمر عند هذا الفيلسوف الايماني سيّان بين العروبة والصهيونية. فها هو يقول: «ثمة هجوم على لبنان من قوميات غير لبنانية. القومية العربية والقومية السورية ـ الاجتماعية والقومية الصهيونية، وهذه القوميات تتساوى جغرافياً في زحفها علينا، لأن خطرها القومي واحد بالنسبة للبنان»[١٥].

وهكذا نجد الحاج في خطابه الفلسفي ـ النظري يروّج لثقافة لبنانية ذات رسالة ايمانية دينية عالمية، في حين نجد خطابه السياسي يتقلّص حول قومية لبنانية خاصة، تنطوي داخل جدران الطائفة مرتابة من خطر القومية العربية المزعوم.

٢ ـ شارل مالك

من الذين اجتهدوا للتوفيق بين العلم والايمان المفكر اللبناني شارل مالك (١٩٨٧) ففي مقالاته المقتضبة «الله والرياضيات»[١٦]، و«مقياس الحقيقة الطبيعية وطريق العلماء في بناء المذاهب العلمية»[١٧]، في هذه المقالات التي حاولت شرح نظرية النسبية لأينشتاين على قاعدة الإيمان، عمد للتأكيد على أهمية الرياضيات في الفكر الانساني. فيها

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٤) الحاج، لبنان مبنى ومعنى، ص ٦.
(١٥) كمال يوسف الحاج، في القومية اللبنانية (بيروت: شركة الطبع والنشر اللبنانية، ١٩٧٠)، ص ١٢.
(١٦) شارل مالك، «الله والرياضيات،» المقتطف (أيار/مايو ١٩٣٢)، ص ٥٤٦ ـ ٥٥٣.
(١٧) شارل مالك، «مقياس الحقيقة الطبيعية وطريق العلماء في بناء المذاهب العلمية،» المقتطف (أيار/مايو ١٩٣١)، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٩.

إصرار واضح على محدودية التفكير العلمي. فالكمال في فلسفة مالك لا وجود له ما لم يَسْتقِ مبادئه من الدين. في مقالاته هذه كان متأثراً بفلسفة ألفرد نورث وايتهد، الفيلسوف الرياضي الذي استعمل الرموز كوسيلة لتوضيح الأفكار وتفسيرها ودان بمذهب التصوُّف والروح في الطبيعة. فالرياضيات عند وايتهد لغة مهمة في الحياة العلمية، وكذلك في الحياة الدينية، لأن بواسطتها أيضاً يقترب العقل من معرفة كُنْه الوجود الإلهي، ولأن الرياضيات حسبما يظنّ لغة الخالق الأعظم. وإلى أساس هذه الرؤية استندت فلسفته الحياتية والحضارية. بَيْدَ أن شارل مالك لم يتابع نقل رسالة وايتهد إلى الثقافة اللبنانية. بل انه حرص بعد تكونه الأكاديمي في الغرب ورجوعه إلى الوطن، على الترويج للنزعة التوفيقية التي حاولت الجمع بين أفكار أبرز أعلام الفلسفة القديمة والوسيطة والحديثة (أرسطو والأكويني بشكل خاص وأحياناً هيغل). ويشيد بشكل خاص بتوما الأكويني لأنه صهر التفكير الوسيطي المسيحي صهراً رائعاً. وألف تأليفاً فريداً بين أرسطوطاليس والإنجيل[18]. إن اعجاب مالك بالاكويني يكمن في تطابق وعيه التوفيقي مع المعادلة التي حاول أن يوفق بينها الفيلسوف المسيحي في العصور الوسطى. معادلة العقل والايمان مع اعطاء الأولوية للإيمان طبعاً، بحجة أن العقل هزيل محدود. فالخطاب الفلسفي اللاهوتي القروسطي أكد على لسان الاكويني أن هناك حقائق فلسفية محدودة يتمكن العقل البشري من النفاذ إليها، في حين أن هناك حقائق إيمانية يعجز العقل عن إدراكها ذلك لأن «العقل البشري هزيل موهن»[19].

بيد أن الدكتور مالك يدرك جيداً أنّ ما كان سائداً في الفكر السكولاتي (المدرسي) القروسطي المسيحي حول رسالة الكنيسة والإيمان ومحاولات الأكويني للجمع بين العقل والايمان، يتطلب في القرن العشرين براهين منطقية مقنعة وإثباتات علمية. فلا يكفي الإعلان عن مبدأ التوفيق بين العقل والإيمان، بل تقتضي الضرورة الراهنة إمكانية توافقه مع معطيات العلم وانجازاته دون الالتزام بالمدخل العقلاني العلمي للحياة. من هنا ندرك الخلفية التي كانت وراء المحاولات التي بذلها مالك في دراساته الأولى حول التوفيق بين فكرة الله والرياضيات. حول الدور المحدود الذي يمكن أن يلعبه العلم في الحصول على بعض الحقائق الطبيعية. لذا، فإن أفكار الدكتور مالك أقرب إلى **التومائية الجديدة** (Neo - Thomisme) منها إلى التومائية الكلاسيكية. فالفلسفة التومائية الجديدة التي عبر عنها بشكل جلي الفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان (Jacques Maritain) في كتاباته **المذهب الانساني التكاملي** (١٩٣٠) و**حقوق الانسان والقانون الوضعي** (١٩٤٢) و**المسيحية والديموقراطية** (١٩٤٣) وغيرها، أبدى فيها مصالحة واضحة مع العلم، بحيث لا ينفي ماريتان العلم ومنجزاته وقوانينه. ولا يعتبره «دسائس شيطانية» كما كان الأمر عليه في موقف الكنيسة القروسطية من اجتهادات العلماء. بل انه يطمح إلى أن يجد تصالحاً لا بل انسجاماً (هارمونياً)

---

(١٨) شارل مالك، **المقدمة** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٣٩٩.

(١٩) انظر: اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ١٧٤.

بين حقيقة الايمان وحقائق العقل، بين آراء الكنيسة ومعطيات العلم. فالتومائيون الجدد، كما الحال عند الدكتور شارل مالك، يحاولون مغازلة العلم. غير أنهم يكنّون العداء لتناوله الابستمولوجي وتعميمه النظري.

وفي معرض حلمه لإيصال الفكر الفلسفي في لبنان إلى القمة يقترح على القارىء إدخال التراث اليوناني والألماني في روح الثقافة اللبنانية. فها هو يقول: «أزعم بأن التراثين الاغريقي واليوناني بكامل جوانبهما هما التراثان اللذان يجب أن ندخلهما دخولاً صحيحاً، إذا أحببنا بالفعل، لا بالوهم والتبجح، أن نعيش في قمم الفكر مع أهل القمم»[٢٠]. هنا عبارة «كامل جوانبهما» تضع المؤلف في تناقض صارخ مع منظومة أفكاره الروحانية الايمانية. ذلك لأن التراث اليوناني والألماني بالتحديد يحتويان كل التوجهات الفلسفية بشقيها المادي والمثالي «المؤمن» و«الملحد» العقلاني العلماني البحت و«الروحانية اللاهوتية». فالمنظومة الفكرية لهذا الكاتب تفتقد التماسك والالتزام برؤية فلسفية فيها شيء من الوضوح كما هي موجودة عند كمال يوسف الحاج. فشارل مالك الذي يهيمن عليه الوعي الايماني الممثل بكتابات توما الاكويني، نراه من جهة أخرى ينتقي عينات وبشكل عشوائي من أفكار أرسطو وهيغل دون أن يتعمّق في دراسات الحيثيات التاريخيّة والمعرفيّة والثقافية التي أفرزت كلًّا من نظرية المعرفة الأرسطية أو الهيغلية. فهو الذي ترعرع على فلسفة وايتهد في أثناء فترة تكوّنه العلمي في الغرب نراه ينكفىء متبنّياً النزعة التومائية عند رجوعه إلى بلده واختياره بيئة معينة في لبنان يهيمن عليها الفكر اللاهوتي المسيحي. في هذه المرحلة كان يحاول أن يبينّ دائماً في كتاباته أولوية الروح على المادة والدين على العلم. بينما نراه في أواخر أيامه يعكس في كتابه المقدمة بعض الآراء الفينومونولوجية. بينما نجد آراءه النظرية ـ السياسية تشكّل زاداً نظرياً لدى الطوائف في لبنان. الأمر الذي جعله دائماً موضع تكريم دائم من قبلها، في حين نجد في معظم كتاباته نزعة واضحة للتمسك بالوجه الطائفي للبنان وبالجانب الفولكلوري من الثقافة.

٣ ـ رينيه حبشي

أما المفكر الآخر الذي ساهم بتزويد النزعة الروحانية في لبنان عبر آراء شخصانية ووجودية ـ ايمانية دينية فهو رينيه حبشي. فهذا المفكر معروف لدى القارىء العربي على أساس أنه أحد ممثلي **المذهب الشخصاني** (Personnalisme) في الوطن العربي. وعليه فإنه كرّس لهذه الفلسفة معظم كتاباته. بيد أن الذي يتصفح كتاباته يرى تأثير الوجودية الكاثوليكية المؤمنة الممثلة بفكر غبريال مرسيل G. Marcel، له الحضور نفسه الذي تركه عليه الفيلسوف الشخصاني مونييه E. Mounier. وفي معرض قراءتنا وتحليلنا لفكر حبشي ولطريقة تناوله للإنسان والعقل والعلم والايمان، سنحاول التركيز بشكل أساسي على تبيان الجانب الوجودي في فلسفته.

---

(٢٠) مالك، المصدر نفسه، ص ٤٠٧ و٤٠٨.

بدأت الارهاصات الوجودية عند رينيه حبشي في كتابه المنشور بالفرنسية De l'homme et de la connaissance[٢١]، وفيه يشكل الإنسان محور اهتماماته الفلسفية. ويعطي مفهوماً للإنسان يتناقض مع تعريف أرسطو كـ «حيوان عاقل». فالإنسان صنع من عالمه الداخلي كائناً حراً. غير أنه لا يتفق مع التوجه اللاعقلاني عند الوجوديين في نظرتهم للعقلانية المعاصرة أو للتراث الفكري العقلاني الانساني. حيث دعا إلى «الأمانة» والإخلاص لإبداعات العقلانيين في الفكر الإنساني. هنا يأخذ حبشي، برأينا، موقفاً نقدياً سلبياً من هذه النظرة اللاعقلانية في الوجودية. حيث لم يحصر الوجوديون الانسان في إطار وعيه العقلي. بل انهم وضعوا الوعي العقلي في تناقض مع الوعي الذاتي الحدسي العاطفي مع الكوجيتو Gogito بيد أن مفهوم حبشي للحرية يجعله يقترب من فهم برغسون اللاعقلاني لها. ذاك الذي يبين أن البرهان على الحرية يرادف قتلها في الوقت نفسه، ذلك لأنه لا يمكن البرهان عليها. فهي تظهر بشكل عفوي من عالم الحدس.

وتبدو النزعة الوجوديّة الإيمانية واضحة عند حبشي في أثناء تحليله ظاهرة اغتراب الشخصية الإنسانية، هذا الموضوع الذي أفرد له كتاباً مستقلاً De temps de la pitié[٢٢] فيه تظهر الرؤية الوجودية لعلاقة **الأنا بالآخر**. فظاهرة الأنا عنده تعكس هموم الذات الانسانية الرافضة كل أشكال الاغتراب في المجتمع. وفي أثناء مضيّه في شرح هذه الإشكالية، يتناول وجهات نظر كل من سارتر ونيتشه وكامو وجيد، غير أنه يحرص على أن يبتعد عن نزعتهم الإلحادية وبالذات عن سارتر. فهذا الآخر يدرج وجود الإنسان في الوعي الذاتي للفرد، الخالق لذاته وللعالم كله. فالنزعة الإلحادية كما يرى حبشي لم تنجح في إنقاذ الشخصية الانسانية من حالة الاغتراب. بل على العكس من ذلك أدّت إلى فرض نزعة إلزامية على الأنا الانسانية للاستسلام أو الوقوع في أسر الجسد، في أسر «الأنا» الفردية المغلقة، وبهذا لم تتمكن من الانفتاح على «الآخر». فمن أجل تخليص الإنسان من الأشكال المتنوعة للاغتراب يستعين حبشي بوجهة النظر الوجودية المؤمنة عند مرسيل وغرين وعند شخصية مونييه Mounier. فآراؤهم، كما يرى، فيها امكانية معقولة لتحرير النزعة الذاتوية Subjectiviste الأنانية من الإنسان، حيث يلعب الوعظ الأخلاقي الديني الدور الأهم. وهكذا يقترب حبشي هنا كثيراً من وجودية مارسيل الدينية. حيث يرى الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي أن مفهوم الوجود، ليس منحصراً في ذاته، ومحدوداً بموجوديته. بل إنه يغتني من منبع الوجود الكلي الذي يستطيع أن يوسعه حتى اللانهاية. وبهذا يؤكد مرسيل هنا المبدأ الروحي للعالم. ومن هنا نفهم سعي حبشي المسيحي أيضاً لأن يجد صيغة توفيقية بين المسيحية والوجودية لحل مشكلة القلق والاغتراب عند الانسان وهذا الحل يأتي بالاستفادة من التجربة الدينية.

أما في كتابه **الفلسفة المسيحية والاسلامية والوجودية** فنلمس دعوة روحانية دينية شاملة

---

(٢١) René Habachi, *De L'homme et de la connaissance* (Beyrouth: [s.n.], 1957).

(٢٢) René Habachi, *De Temps de la pitié: Dépassement de l'absurde* (Beyrouth: [s.n.], 1956).

لكي يتبنّى الفكر العربي بشقيّه المسيحي والاسلامي الوجودية، لأنّ بواسطتها يدرك كل منهما ذاته بشكل أفضل. فالوجودية تحمل في طياتها هموماً عصرية مشتركة للغربيين والشرقيين ولديها العديد من النقاط المشتركة مع التراث الفكري الذي أنتجه الفلاسفة المسلمون لذا يقول «بأن التجربة الوجودية تساعدنا لكي ندرك ذاتنا بشكل أفضل في هذا القسم الشرقي من محيط البحر المتوسط»[٢٣]. ففي دعوته للمفكّرين المسلمين لتبني الوجودية يرى فيها مساعدة لهم للدخول في حركة الفعل النابضة العالمية المعاصرة، وهذه الدّعوة التي جاءت في بداية الخمسينات أثناء انتشار الوجودية أوروبياً وعالمياً، لم تعد بالوهج والفاعلية نفسهما منذ الستينات وحتى الثمانينات، بل إنها أعلنت على لسان ممثليها بأنها تعيش مرحلة الأفول، في حين كان حبشي يرى أن تبني الوجودية هو تَبَنٍّ لروح العصر، وأن من يبتعد عنها يكون خارج العصر. غير أن محاولته لإيجاد جذور وجودية في الفكر الإسلامي عند ابن سينا وابن رشد أيضاً، يتابعها ـ وإنما بصفة توفيقية ـ في كتاب آخر تحت عنوان حضارتنا على المفترق حيث يدعو اللبنانيين والعرب عموماً إلى العمل على قيام «حضارة متوسطية» تكون فلسفتها عبارة عن تركيبة وجودية ـ عقلانية ـ إسلامية[٢٤].

وهكذا بقيت إشكالية الإيمان والعلم واحداً من أهمّ المحاور التي ركّز عليها هؤلاء المفكرون وحاولوا جاهدين أن يحدّوا من وظيفة العقل ويحصروها في خدمة رسالتهم الإيمانية الخاصة المرتكزة بمعظمها على فلسفة الاكويني وروحانية المسيحية القروسطية وآراء بعض المفكرين التومائيين الجدد. ولم ينتقوا من الفلسفات الغربية والشرقية المعاصرة إلاّ تلك الآراء والنظريات التي تتوافق ومنظومتهم الإيمانية. لذا فإنّ آراءهم تمايزت في أشكال الطرح، فهي أقرب إلى «العقلانية الإيمانية» اللبنانية الخاصة. كما أنهم لم يخفوا مخاصمتهم الواضحة للمدخل العقلاني العلمي لتنظيم شؤون الحياة والمجتمع. فلقد ناهضوا وبشكل أساسي التناول الابستمولوجي للعلم ومحاولة تعميم نظريته. ولم يستفيدوا حتى من بعض الأفكار النيّرة والحادّة التي عاشتها بعض المذاهب الفلسفية المثالية والروحانية حيث وقف عدد من مفكريها ضد الداعين لقتل روح الاجتهاد في العقل. والتركيز على علاقة العقل والعلم بالفعل الانساني، التي ظهرت في فلسفة العقل عند موريس بلوندل. ولم نر أي تأثير لآراء المفكرين اللبنانيين بفكر تيلار دي شاردان[٢٥] الذي احتل الانسان في فلسفته مركزاً ريادياً في العالم، والذي طمح من خلال تجاربه العلمية الميدانية في ميدان الانثروبولوجيا والجغرافيا وعلم الحفريات وغيرها لأن يصوغ مذهباً ينسجم فيه العلم والدين على قاعدة الاكتشافات العلمية الجديدة.

---

(٢٣) René Habachi, *La Philosophie chrétienne, la philosophie musulmane et existentialisme* (Beyrouth: [s.n.], 1956), p. 16.

(٢٤) انظر: رينيه حبشي، حضارتنا على المفترق (بيروت: الندوة اللبنانية، ١٩٦٠).

(٢٥) تيلار دي شاردان (١٨٨١ ـ ١٩٥٥)، تأثر به كمال جنبلاط (١٩١٧ ـ ١٩٧٧). انظر: خليل أحمد خليل، كمال جنبلاط ثورة الأمير الحديث (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤).

لقد وقف هؤلاء المفكرون اللبنانيون مع دخول العلم التطبيقي ـ التكنولوجيا ـ للمجتمع ولكنهم كانوا ضد إدخال العلم ليحتل موقعه الطبيعي في العقل البشري. كانوا مع **تحديث المجتمع** ولكنهم وقفوا ضد **تحديث العقول** «لقد انتقوا من الفلسفات المتنوعة ما وجدوه ملائماً لترسيخ وتأييد الوعي اللا علمي عند القارىء. وبهذا لم يبتعدوا عن التوجه العام في عملية تصنيع الوعي الذي يشرف عليه دعاة المؤسسة الرسمية الدينية والحكومية». وهنا نتفق تماماً مع الدكتور العروي عندما يشير إلى هذه الظاهرة في اطارها العربي العام حيث يقول: «إن الحكومات لا ترفض كل تحديث، بل انها على العكس من ذلك، قد تقبل جميع أنواعه ما عدا التحديث العقلي. ومن هنا ينبغي أن نعي واقع التحديث الحقيقي وهو تحديث الفكر»[26].

ثالثاً: الخطاب العلماني/العقلاني

على الرغم من احتلال الخطاب الروحاني والتقليدي جزءاً مهمّاً في حياة الثقافة في لبنان. فإن قيم العلم لم تكن غائبة عن الساحة. فالخطاب العقلاني والعلماني كان يطفو أحياناً، ومن ثم يغيب. فكلما كان خطاب العلمنة ينهض برأسه في هذه الثقافة نرى الخطابات الروحانية ـ التقليدية تنزوي متخفية عن الساحة والعكس بالعكس.

وفي سياق علمنة العقول وتحديثها كان لبعض المفكرين المشتغلين في ميدان الفلسفة مساهمة ملحوظة في ادخال مفاهيم ومقولات ومصطلحات ومنهجيات وتقنيات بحث معاصرة للثقافة في لبنان والوطن العربي. فهؤلاء الذين رافقت مسيرتهم العلمانية صراعات جانبية كانت تغلّب الهامشي على الأساسي. وتغلّب التناقضات الداخلية والمشروعة التي يعتنقها هذا المفكر أو ذاك على حساب القواسم المشتركة العلمية العامة، الأمر الذي خلق ثغرات حادة في هذا التيار العلماني العريض في مراحل معينة، يضيق المجال عن ذكرها، الأمر الذي افسح المجال للفكر ما قبل العلمي أن ينفرد في إملاء خطابه وترويجه في وعي الناس. على الرغم من هذا جاءت كتابات ناصيف نصار وحسين مروّة وقسطنطين زريق لتساهم في مدّ الخطاب الفلسفي العربي بروح علميّة جديدة وفي المشاركة في صياغة خطاب علماني يحدد الخطوط العريضة لمشروع نهضة محلية يكون العقل العلمي العربي مبدعها. وذلك عن طريق تفاعل جدلي خلّاق بين ذاتنا الثقافية العربية وبين ما يقدّمه المشروع الكوني الغربي من دور جديد للعقل والعلم.

١ ـ ناصيف نصار

وفي الجدل الفلسفي العلماني الذي يخوضه الدكتور ناصيف نصار، يسعى لإرساء وعي عقلاني نقدي مناهض للأساس الطائفي الذي يرتكز عليه الوعي الرسمي والشعبي في لبنان وفي الوطن العربي. وينقد أيضاً الأفكار السلفية التوفيقية التابعة للماضي المحلي أو للحاضر

---

(٢٦) عبد الله العروي، «حول التقليد والتخلف التاريخي،» بيت الحكمة، العدد ١ (نيسان/ابريل ١٩٨٦)، ص ١٤٨.

الغـربي. وتأتي مناقشاتـه الفلسفية لتشكـل إغناء ملحـوظـاً ليس للفكـر العلماني في لبنـان في مـواجهة الفكـر ما قبـل ـ العلمي، والتي كرّس لها عدة مؤلفـات[٢٧]، بل لتشكـل رافـداً من الروافد الضرورية لتعميق هذا التوجه في الثقافة العلمانية العربية، ويظهر هذا بشكل جلي من خلال محاولته الجادة في نقد الكتابة الفلسفية الـوضعية بشقيهـا الاجتماعي والمنـطقي وكذلـك الوجودية. فالنقد المعرفي ضرورة ماسة في سيرة كل ثقافة لتزويدها دائماً بمادة علمية ومعلوماتية جديدة لتطوير نفسها. وتدخل أفكاره المنشورة في كتاب طـريق الاستقلال الفلسفي في سيـاق هـذا النقد المعـرفي، ففي معرض بحثـه عن وعي فلسفي عربي مستقـل يتناول نـاقداً ظـاهرة التبعيـة الفكريـة لدى بعض المعتنقـين لهذه الفلسفـة الغـربيـة أو تلك. ويقسم التـابعـين إلى قسمين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة،والتابعين لتاريخ الفلسفـة الغربيـة المعاصرة، وهم على اختلاف أنواعهم يعتبرهم الكـاتـب «أهل اقتبـاس أكثر ممـا هم أهل ابتكـار»[٢٨] ويقوّم التـابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة أمثال المفكر اللبناني الأصل الأرسطوطالي والتومائي النزعـة الدكتـور يوسف كرم بأنه «أشد تقليداً ومحـافظة وأقـل تنوعـاً»[٢٩]. أما الفـلاسفة التـابعون لتـاريخ الفلسفـة الغربية المعاصرة الذي يمثل الدكتور زكي نجيب محمود أبرز أعلامهم فيتنـاولهم بالنقـد، مُعِيباً عـلى هؤلاء «تبعيتهم المـطلقـة لـزعـماء الفلسفـة»، في حـين يـرى المشـاركـة الحقيقيـة في الفلسفـة بـ «الاستقلال والإبداع»[٣٠]. بيد أنّ هذه العيوب لم تمنعه من تثمين الجهد الكبير الذي بـذلوه في الترويج للتحليـل المنطقي للمفـاهيم والقضايـا استناداً إلى الخـبرة الوضعيـة الانكليزيـة في استخدام الرياضيات واللغة.

موضوعة أخرى شغلت اهتمام المؤلف وهي نقده للحضـور الايديـولوجي «المـزيف» في الفلسفة، وتركيزه على أهمية تضافر جهود الفكر الفلسفي مع المنظومة الفكرية المعلنة في صنع وعي نهضوي عربي جديد. وفي هذا الصدد يشير إلى أن «الفيلسوف يشعـر دوماً بضرورة الانحيـاز، وعـلى الأخص بعـد وصـولـه إلى تصـوره الأسـاسي عن الانسـان والعـالم والسعـادة، ومن جهـة أخـرى يشعـر الايديولوجي دوماً بضرورة الاستناد إلى التزام فلسفي على مستوى الانسان لتبرير الممارسة الجماعيـة التي يدافـع عنها أو يدعو إليها»[٣١]. وفي هذا القول نلمس نقـداً غير مبـاشر للفهم الوضعي للفلسفـة والعلم والايـديولـوجيا، هـذا الفهم الذي يحـاول إبعـاد الفلسفـة عن العلم، والايـديـولـوجيـا عن الفلسفة. كما أنـه يعتبر بمثابة الـدعوة إلى ضرورة استنـاد الخطاب الايـديولـوجي إلى التصور الفلسفي الشمولي حول الانسان والعالم والسعـادة. علماً بأننـا نراه في كتاباتـه الأخرى حـول

---

(٢٧) انـظر لناصيف نصـار: نحو مجتمـع جديـد: مقدمـات اساسيـة في نقـد المجتمـع الـطائفي، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)، ومفهوم الأمة بـين الدين والتـاريخ: دراسـة في مدلـول الأمة في الـتراث العربي الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

(٢٨) نـاصيف نصار، طـريق الاستقلال الفلسفي: سبيـل الفكـر العـربي إلى الحـريـة والابـداع، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠، ٢٤ و٢٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

العلاقة بين الفلسفة والايديولوجيا يرتاب دائماً في خطابه الفلسفي من هيمنة الايديولوجيا.

وفي معرض تحليله إشكالية العلاقة بين «الذات» و «الآخر» يؤكد الدكتور نصار على أهمية الاستيعاب النقدي للتجربة الانسانية في انتاج المعرفة الفلسفية عبر التاريخ، غير أن السؤال يؤرّقه دائماً، كيف نتمكن من إنتاج وعي فلسفي مستقلّ؟ يحاول إعطاء بعض التحديدات العامة عليه حين يقول: «إن الاستقلال الفلسفي هو شرط المشاركة الابداعية في الفلسفة، للمساهمة الثورية في تغير حياة الانسان العربي من الداخل»[٣٢]، غير أنه لا يرى الاستقلال الفلسفي انطواء على الذات وانقطاعاً عن الغير والاكتفاء بثقافة السلف كما هو الحال عند معظم مفكري التيار الأصولي العربي. بل إن الاستقلال السليم يقوم عنده على قاعدة «الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية ولكن انطلاقاً من الذات»[٣٣] وكلمة «لكن» هنا تؤكد إصراره الملحوظ على أنه لا انفتاح حقيقي على «الآخر» إلّا بمساهمة فعالة من «الذات الثقافية» لكل أمة. في خطاب الدكتور نصار لم نلمس اجابة واضحة حول مفهوم «الذات». فأي نوع من «الذات» القومية والثقافية والفلسفية؟ وما هي العناصر المحركة داخل هذه الذات التي تساعد الفكر الفلسفي من أجل انتاج وعي فلسفي عربي مستقل ومبدع؟

وجاءت بعض استنتاجاته مبكرة حول إقامة نظرة فلسفية مستقلة ذاتية انطلاقاً «من مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي»[٣٤]، حيث لم يحدد لنا في نقده المعرفي المنهجية والتصورات العملية التي يجب أن يسلكها الفكر العربي ليحسم علاقته مع «ذاته» التراثية. ولا كيفية الاستفادة الخلاقة من ثقافة الآخر. ولا على أية مرتكزات فلسفية خاصة تستند إليها مقولة الفعل أو النشاط الفكري والمادي الانساني، وأي نوع أو جانب من التاريخ يستند إليه وجداننا. بصرف النظر عن هذا فإننا نرى في مشروعه الفلسفي اجتهاداً عقلياً جاداً في تنشيط الوعي العلماني في لبنان العربي وفي مساعدة الفكر العربي من أجل تحرير نفسه من الميثولوجيا ووجهات النظر الجاهزة التقليدية والتغريبية. وذلك بهدف نقلها إلى عتبة العقلانية ـ العلمية التي يجب عليها أن تطابق طموحات الفكر من أجل اقامة نهضة عربية جديدة.

٢ ـ حسين مروّة

ظاهرة فلسفية علمانية عاشها لبنان في تاريخه المعاصر وهي نشاط الفكر الماركسي الذي قدّم اسهامات عقلانية ـ علمية لا يستهان بها. حيث حرص ممثلوه على توزيع نشاطهم الفكري على عدة جهات: الأولى، السعي لتحرير الذهن اللبناني والعربي من غياهب الفكر الما قبل ـ علمي وظلامياته، وهي مسألة دخلت في اطار نشاطه ضد خصمه الأساسي. والثالثة، محاولة إيجاد صيغة تنسيق وتعاون مشترك بين الاتجاهات العلمانية الأخرى، والثانية محاولة تحرير الفكر الماركسي الرسمي العربي من الداخل من النزعة الدوغمائية الجاهزة. وعلى

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) المصدر نفسه.

الصعيد المنهجي فلقد قام معتنقو هذا الفكر في التأكيد على مصداقيّة المنهجية المادية التاريخية في التصدي لمجمل المعضلات التي يعيشها الفكر والمجتمع في الوطن العربي. وفي هذا السياق دخلت اسهامات المفكر المرحوم حسين مروة. حيث احتلت كتاباته الفلسفية مكانة مهمة في الدعوة إلى فكر علماني في لبنان والعالم الاسلامي؛ ففي المعركة الدائرة حول التراث والمعاصرة، وحول امكانية توظيف التراث من أجل نهضة عربية من نوع جديد جاء كتابه الضخم **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية** ليسدّ ثغرة كبيرة كان يعاني منها الفكر الماركسي العربي. وهي ـ على أية أرضية، واستناداً إلى أي ذات ثقافية وقومية ـ يجب أن ينطلق منها هذا الفكر ليؤكد مصداقيته ومشروعيته. كيف يمكن تحويل الوعي الماركسي إلى وعي مطابق ومنشّط لتحرير الواقع العربي والاسلامي من تبعات التخلف ومن الدخول في حركة العصر. بكلمة، جاءت محاولة الدكتور مروة لنستخدم المنهج المادي التاريخي في دراسة الفلسفة العربية الاسلامية، وتحديد حضور التراث ومكانته في الفكر العربي المعاصر. ومن الأهمية بمكان التوقف عند بعض مرتكزات منهجه لنرى كيف ترجم القانون العام الماركسي إلى دراسة الشخصية العربية الاسلامية الخاصة.

ففي مقدمة كتابه وضع أمامه المهام العلمية والمنهجية التالية:

ـ «دراسة الفلسفة العربية ـ الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة الفكر العربي ذاته»[35]. في هذه المقولة حرص المؤلف في صفحات كتابه أن يؤكد وجود هذه الفلسفة التي جاءت انعكاساً ذهنياً للجهد الفكري الذاتي للعرب في سياق رؤيتهم الفلسفية للكون والعالم والانسان.

ـ «الكشف عما يحتوي التراث من قيم تقدمية ونزعات مادية»[36]. هنا يجهد الكاتب ليؤكد أن الخطاب النظري الماركسي المادي والتقدمي الكونيّ النزعة، له جذوره في التراث المادي والتقدمي لكل الشعوب والأمم، بما في ذلك تراث أمتنا العربية. وما الخطاب الماركسي اللبناني والعربي المعاصر إلاّ امتداد تاريخي طبيعي لتلك الجذور.

ـ «تحديد مراحل للفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة». في هذه المهمة أراد المؤلف أن يرصد متابعاً حركية تطور الفكر العربي باتجاه تكونه كفكر فلسفي متبلور بلغة ومفاهيم ونظرة شمولية مستقلة عن الفكر اللاهوتي الإسلامي. وحاول من جهة أخرى أن يردّ على الأفكار المنمّطة التي رددها مؤرخو الفلسفة في الغرب، تلك التي لم تعترف بوجود فكري فلسفي عند العرب والمسلمين، حيث إنها وضعت هذا الفكر في المرحلة التأملية الميتافيزيقية التي مزجت بين الرؤية الميثولوجية والنظرة التجزيئية للعالم. يفنّد الدكتور مروة هذه الأفكار المركزية ـ الأوروبية مشيراً إلى خطأين صاغا رؤيتها الفلسفية؛ الأول: هو أنهم «فرضوا صفة التناقض على

(٣٥) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٥٨.
(٣٦) المصدر نفسه.

مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية، وثانياً، أهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري»[٣٧].

ـ أما المهمة الرابعة التي أثارت جدلاً مطولاً حولها والتي تركزت على تبيان «المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ـ لتشكل الفلسفة العربية ـ الإسلامية»[٣٨]. هنا يحاول الكاتب أن يطبق المقولة الماركسية على موضوع دراسته التي تعطي للعامل الاقتصادي ـ الاجتماعي الدور المحرك والحاسم في العملية التاريخية. وبهذا يسعى المؤلف أن يرد على الدراسات العربية ـ التقليدية التي أهملت هذا العامل تماماً وركزت على دور الدين وعلى دور الفكر بذاته في انتاج هذه الفلسفة. بيد أن مقولته على أهميتها لم تجد في الكتاب الضخم ما يدعمها من تحديد علمي ـ دقيق بطبيعة المجتمع الاقتصادية في تلك الفترة، وهنا طرحت، وما زالت قائمة، التساؤلات التالية: هل هذا راجع يا ترى إلى أن العامل الذهني المعرفي له في بعض الحالات الدور الأهم في تكون هذه الفلسفة؟ أم أن الربط الميكانيكي الدائم بين الاقتصاد والبنيان المستقل نسبياً للنشاط الفكري قد لا يؤدي لتحديد المكانة الطبيعية لكل من الدور الذي يلعبه الاقتصاد أو الفكر؟ إنهما سؤالان معرفيان ما زالا يطرحان نفسهما على الفكر الماركسي. فعلى الرغم من دراستهما في أكثر من عمل، فإنهما لا يزالان بحاجة إلى مزيد من الايضاح والمصداقية وذلك لأجل تكوين الرؤية المعرفية العقلانية العلمية المطابقة لما هو موجود في الواقع، لا لما تحدده الرؤية المؤدلجة الجاهزة. أما المهام المنهجية التي طرحها الدكتور مروة أمامه فلقد دارت حوله جدلية المحلي والكوني في تكون الفكر الفلسفي الاسلامي وفي عملية تفاعله الخلاق مع الحضارات الأخرى. وحرص للتأكيد على «الخصائص المميزة للفكر العربي»[٣٩]. وذلك من خلال خصوصية وآلية تطوره وارتباطه بالفكر الديني واستيعابه للتراث الفلسفي الاغريقي الشرقي عامة. الأمر الذي أدى لأن يكون لهذا الفكر رؤية عربية فلسفية ـ إسلامية لذاته وللعالم.

إذاً جاءت كتابات مروّة لتحاول ادخال الفكر العربي ـ الاسلامي في حركة الفكر المعاصر من خلال الارتكاز على ذاته الثقافية الممتدة في أعماق تاريخه، بيد أنه أرادها أن تكون عقلية، فلسفية ـ علمية، ومن هنا نبع حرصه وجهده في التفتيش في التراث عن هذه النقاط. فالمغامرة الفكرية التي خاضها الدكتور مروة، والتي دفع ثمنها حياته، جاءت مميزة ورائدة من حيث شمولية الطرح وغنى المادة المعلوماتية، ومرونة مميزة أيضاً في استعمال المنهج الماركسي. فكشف عن خصائص تاريخية في التراث كانت مجهولة بالنسبة للكثيرين من أنصار منهجه ومخاصميه معاً. واقتحمت حقلاً معرفياً كان حكراً في السابق على الفكر الإيماني ـ الفلسفي، الأمر الذي أعطى المنهج الفلسفي الذي آمن به مروة أهميته وضرورة الاستفادة منه.

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٢٣.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣ و١٦٤.

وهكذا فلقد طمح الخطاب الماركسي اللبناني لدراسة واقع الفكر المعاصر والتراث في لبنان والوطن العربي ليدخله في كونية المشروع الاشتراكي العلمي العالمي دون أن يذوب فيه كلياً. بل جهد للمساهمة فيه استناداً إلى ذاتيته الثقافية المميزة. بيد أن المسألة التي تسترعي الانتباه في الخطاب الماركسي العام بأنه تحول عند البعض إلى مقولات جاهزة ونصوص ثابتة، حيث أخذ يبدو أمام الآخرين بعد الترديدات الدوغمائية المتواصلة التي أساءت إلى روح الماركسية العلمية ومنهجها الديالكتيكي، وكأنه تحوّل إلى دين من نوع جديد. الأمر الذي شكل أحد الأسباب لخمود شيء من وهجه ولتراجعه في أكثر من مكان. ذلك لأن «ديناً» كهذا يفرض على نفسه وعلى معتنقيه نوعاً من الاستعباد للنص الكلاسيكي. مما يؤدي مع الزمن إلى تكريس رؤية منمطة تتحول إلى «ايديولوجيا» غير متحركة تحاصر نفسها ضمن منهجية الفكر المرسوم الواحد. الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى عرقلة جادة أمام الكثير من الاجتهادات والمبادرات الخلّاقة في كل أنواع انتاج الوعي والممارسة معاً. فنظرية المعرفة العلمية تتطلب خطاباً علمياً مفتوحاً على كل انجازات العقل العلمي في ميدان الدراسات الانسانية والطبيعية وهذا ما لا ترفضه مبدئياً النزعة التطورية الديالكتيكية للماركسية نفسها. فأي خطاب فلسفي قد يكرر نفسه ويتحول إلى نمط معرفي تقليدي ما لم يحتوِ في داخله ما يحرره دائماً من كل ما هو لا علمي.

٣ ـ قسطنطين زريق

يبقى علينا أن نقدم وجهة نظر عقلانية ـ علمانية لمفكر، أقرب أن يكون نشاطه الذهني إلى فلسفة التاريخ، مما هو للتاريخ بحد ذاته. وهو الدكتور قسطنطين زريق، فالخطاب الحضاري الذي تميّز به هذا المفكر أثار بشكل خلّاق جدلية العلاقة الضرورية، المرتكزة على النقد والتناقض والتوفيق والتفاعل بين الحضارة العربية والحضارة الغربية في حاضرها ومستقبلها.

يركز الدكتور زريق على أهمية العقل والضمير والحرية في عملية ابداع الحضارة الحديث، التي ترتكز عنده على ثلاثة مباعث ايمانية:

– الايمان بالعالم الطبيعي، حيث في ميدانه تكتشف الحقيقة، وتندرج في المعرفة والرقي والسعادة[٤٠].

– الايمان بالانسان لكونه هدف الوجود وغاية التاريخ[٤١].

– الإيمان بالعقل لأنه الأداة التي يتوصّل بها إلى الحقيقة ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لبّ حضارته وعنوان مجده[٤٢].

---

(٤٠) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٣٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٤٢) المصدر نفسه.

في هذا الخطاب نزعة ايمانية من نوع جديد تختلف تماماً عن النزعة الايمانية الروحانية عند الجماعات الأصولية، أو عند ما أسميناهم بـ «العقلانيين الايمانيين» الذين حاولوا إلباس الخطاب اللاهوتي ثوباً فلسفياً. الايمان هنا بالعقل والانسان والعالم الطبيعي، بينما تكمن المعرفة وبواسطتها يتحقق الرقي والسعادة على الأرض، بيد أن الرقي لا يتحقق إلّا بالإبداع. وفي معرض تحليله لهذه الإشكالية يؤكد زريق على أهمية ابداع القيم المادية المرتكزة على «القدرة التقنية والمهارة التكنيكية التي يبدو فيها الإنسان، بأحلى ما يبدو صانعاً في الطبيعة»(٤٣).

والقدرة التكتيكية لا تكون دون العلم، الذي يتألف، على حدّ رأيه، من عنصرين أساسيين: مجموعة من الحقائق المكتشفة، وأسلوب في اكتشاف الحقيقة، وهو بهذا أو ذاك شاهد على مميزات الحضارة وأحوالها ودرجة تقدمها(٤٤).

ولا علم عند زريق دون فلسفة، فبواسطتها «تجتمع العقائد التي تمثل مفاهيم المجتمع الأساسية للكون والانسان وللحياة ومعانيها وقيمها. وبالفلسفة يحاول الانسان أن يعبّر عن هذه المفاهيم تعبيراً «ناطقاً» منظماً»(٤٥). فبواسطة العلم والفلسفة تتطور المعارف التقنية والنظرية، وعلى أساسها يمكن الحكم على مدى تقدّم أو تخلف هذه الحضارة أو تلك. فالمقياس الذي يحدّده الدكتور زريق لدرجة تحضر الثقافة هو «المعرفة المكتسبة من النظر في الطبيعة وفي الحياة الانسانية، من حيث سعة هذه المعرفة وكميتها ودرجة ترابطها وانتظامها، ودقة الأسلوب المتبع في اكتشافها وتحقيقها وتنسيقها»(٤٦).

بيد أن المعارف التقنية والنظرية يجب أن تترافق بإبداع خلقي وجمالي وفلسفي، فعنده أن «قيمة أي حضارة من خلال قيمة كل تراث. المكونة من مبلغ الابداع فيه وبخاصة من قدر انسانيته»(٤٧).

إذاً في علمانية الدكتور زريق رؤية حضارية ترتكز على العقل والعلم والفلسفة والإبداع. رؤية أكدها في كتابه في معركة الحضارة تنطلق من خلال الانسجام والتناغم واختلافها معاً لتصنع في النهاية القيم الحضارية الانسانية الواحدة. فلكل من هذه الحضارات دوره في صنع قيم العلم والعقل والفلسفة والابداع، وهذه الاختبارات، وإن كانت قد جاءت بها كل حضارة لتؤكد ذاتها وخصوصيتها، فإنها أتت نتيجة تفاعل دائم بينها وبين الحضارات الأخرى. في هذه الأفكار يؤكد زريق على جدلية الكوني والمحلي في سياق تطور كل ثقافة من الثقافات فإذا كانت الحضارة خلاقة دينامية «كما كانت الحضارة العربية إبّان نهضتها، جاء هذا التفاعل مدعاة للنمو والإثمار»(٤٨).

ويرى الدكتور زريق أن القضية الأهم في عملية التفاعل الحضاري المعاصر لا تتمثل

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

بأخذ الأسلحة والآلات والأجهزة والأبنية المشيدة. بل إنها «تتمثل تمثلاً أدق وأفعل في التطور العقلي الذاتي الناشط الذي اكتسب وأكسب أصحابه تدريجياً القدرة على كشف الحقيقة وتطويع الطبيعة وانتظام الذات»[٤٩].

فالمهمة الأساسية كما أشرنا إذاً في السابق تتطلب تحديث العقول، فالعقل الناشط عند الدكتور زريق يرتكز على ذهنية تتحكم بالحاضر بشكل علمي، وتنظر إلى المستقبل لكي تستكشف مباعث الأحداث ونتائجها ولكي تخطط وتصنع وتبدع. فالخطوة الأولى للقضاء على التخلف يبدأ من «مصارحة الذات ونقدها»[٥٠].

وعقلانية زريق ثورية، وثوريتها تكمن بادىء ذي بدء في إدراك «أنّ مشكلتها الأولى هي التخلف الحضاري وبها تُقدم على محاسبة ذاتها، وتحنّ إلى التحضر، وتؤمن بالحقيقة والعقل، وتتطلع إلى المستقبل وتنفتح للخير من حيثما أتى وتولد قدراتها الانتاجية، وتحقق امكاناتها البشرية. وتضبط ثوريتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية»[٥١].

وفي معرض دعوة الفكر العربي لإدراك ذاته بشكل أفضل، وللتفاعل المستمر مع العقل الغربي يؤكد الدكتور زريق على ضرورة الأخذ بالمنهج الوضعي بقوانينه، وهذا الخيار المنهجي الذي يحاول الانطلاق منه من أجل دراسة العرب في تاريخهم ومستقبلهم ليساعد الفكر العربي للدخول في منهجية العصر الرشيدة وعقلانيته. لأنه على حد رأيه لا يقبل إلاّ العقل هادياً ومرشداً، وإلاّ الحق الذي يكشفه العقل هدفاً وسيداً[٥٢]. ويجهد الكاتب لتبيان صحة منهجه هذا في كتابه نحن والتاريخ، بيد أننا نتساءل هنا، هل يرتكز هذا المنهج الوضعي على العقل الرشيد والحق؟ وهل اتبع المؤلف فعلاً الرؤية المنهجية الوضعية في طرح أفكاره. فلنرجع إلى نصوص كتابه في معركة الحضارة التي أشرنا إليها آنفاً، فالدكتور زريق يشدّد على أهمية الفلسفة في بناء الحضارة. وعنده لا علم من دون فلسفة. وبواسطة «الفلسفة تجتمع العقائد التي تمثل مفاهيم المجتمع الأساسية»[٥٣]. في حين ندرك جيداً بأن الفكر الوضعي هو صاحب القول المشهور «حينما تنتهي الفلسفة يبدأ العلم»،فالفلسفة في لوحة أوغست كونت التنظيرية لتاريخ الفكر البشري تأتي في المرحلة ما قبل العلمية، مرحلة الميتافيزيقا، وتنكر أيضاً على الفلسفة رؤيتها الشمولية النقدية العلمية للعالم. فرغم خطل هذه الرؤية الوضعية للفلسفة، نرى كما أشرنا إلى كتاب الدكتور زريق أنه يقول كلاماً مناقضاً للنظرة الوضعية حول الفلسفة، فالعلم عند الوضعيين الكلاسيكيين هو مجال التجربة، في حين أن الفلسفة ميدان للتأمل النظري الخالص

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٥٢) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ص ٤٢.

(٥٣) زريق، في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، ص ١٠٤.

وبهـذا يبدو وكـأن العلم والفلسفة ينمـوان بمعزل عن الآخـر، في حـين تؤكـد تجـربـة الفكـر الانساني المعاصر أن هناك علاقة جدليـة ودائمة بـين الطرفـين، فالفلسفـة العلمية لهـا ارتباط وثيق بعلم عصرها. من حيث هي استجابة له فكل اكتشاف أو تجديد أو تحـوّل يعرفـه العلم له صدى في الفكر الفلسفي المعاصر له. والفلسفة تميل إلى استيعاب نتائج العلم وتأويلها من أجل اعطائها معاني جديدة ضمن نسق فلسفي جديد.

كما أن الدكتور زريق يولي أهمية ملحوظة في خطابـه الحضاري إلى الـدين، حين ينـظر إليه كتعبير عن انطلاق النفس البشرية للنفاذ إلى أسرار الطبيعة وما وراء الطبيعة[٥٤]، في حـين نجد الفكر الوضعي يضع الدين في مرحلة ما قبل الميتـافيزيقـا، في المرحلة الأولى الـلاهوتيـة الميثولوجية من بداية تطور الفكر الانساني، ولا يعطيه أي دور للنفاذ إلى أسرار الطبيعة، ومن جهة اخرى لا نعتقد بأن الدكتور زريق يوافق على الاستخدام الايديولوجي للفكر الوضعي. فهو الفكر والمنهج الذي يرتكز عليـه المشروع الكوني الغـربي في علاقتـه النفعية المصلحيـة مع ذاتـه، وفي تسلّطه «المعلمن» و«المعقلن» و«المنظم» لـثروات وكفاءات العـالم الثـالث المـاديـة والفكرية. ولا نـظن أيضاً أنـه يوافق مـع آراء الوضعيـين المناطقـة في علم الأخلاق، فهؤلاء يخضعون مفاهيم «الخير» و«الشر» انطلاقاً من وجهة نظر العلوم الطبيعيـة. الأمر الـذي يؤدي إلى أنّ كل المفاهيم لا معنى لها على الإطلاق. فهي «أشباه مفاهيم»، ونقدنا للمنهج الوضعي لا ينسينا أبداً مساهماته الخلاّقة في محاولة استخدام الـرياضيـات والمنطق الـرياضي في تـوظيف المفاهيم والمقولات في البحث العلمي. كـما أنه أيضـاً لا يقلل من الابتكارات المهمـة جداً في علم مناهج البحث من خلال التحليل المنطقي للعلم ولنظرية المعرفة العلمية.

بيـد أن هذا كله لا يقلل من حجم المسـاهمة العقـلانية ـ العلميـة الكبرى التي قـدمهـا الدكتور زريق في خطابه الحضـاري. فهو يعتـبر، بحقّ، رائداً من أبـرز رواد النهضة العـربية المعاصرة، الذي ساهم بجهد ملحوظ في ادخال قيم العلم والعقل في حياتنا الفكريـة. ولعب دوراً لا يستهان به في تبيان الطريق الفعّال لتحرير العقل العربي من التخلف التاريخي الراهن للانطلاق إلى المستقبل، ولا مستقبل عنده دون عقل وعلم مبدعين.

وهكذا قدّم الخطاب العلماني العربي في لبنان بمختلف تشعباتـه مشروعاً نـظرياً عصريـاً يرتكز على سلاح العقل والعلم والايمان بالانسان. وحـاول أن يدخـل هذه السـمات في الفكر اللبناني والعربي ليدفعه إلى داخل دائرة الفعل الحضاري الراهن. وليحرره من تأثيرات الفكـر ما قبل ـ العلمي.

وبعد هذه الجولة البانوراميـة السريعة في قـراءة ومناقشـة وتحليل المفـاهيم والأفكار التي تصـدرت وما زال بعضهـا يتصدر الخـطاب الفلسفي المعاصر في لبنـان، نخلص إلى مجموعـة استنتاجات:

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

ـ ما دام الوعي الما قبل ـ علمي هو السائد في البنيان الذهني للفرد، وما دامت المنظومة الفكرية وجميع الأنماط السلوكية التقليدية تعيد انتاج وعيها ونشاطها اللاعقلاني، فإن الخطاب الإيماني الفلسفي بين المفكرين، والآخر الطائفي بين عامة الناس، يبقى متحكماً بالعقل والنفوس. وتبقى دعوته للتحديث تطال فقط بعض جوانب المجتمع في حين يبقى المدخل العقلاني العلماني في عملية التحديث، والتي منها تبدأ المسيرة الحقيقية للعصرنة، في حال التغييب والتهميش المقصود. وبحكم استمرارية هذه الآلية اللاعقلانية السائدة، يبقى الصراع أيضاً بعيداً عن الديمقراطية الحقيقية، بعيداً عن تحكم العقل العلمي فيه. وبهذا تكون النتيجة المزيد من إضعاف حركة التحديث، وبالتالي المزيد من إضعاف الثقافة في لبنان وإبعادها عن حركة الفعل الحضارية الحقيقية.

ـ إن أحد أهم الشروط الأساسية على الصعيد المعرفي، لإنقاذ الفكر والثقافة في لبنان هو الاصرار على الخطاب العقلاني ـ العلماني، والعمل الجاد والطويل على تحريك الفكر وتربية الأجيال من أجل انتاج نمط جديد من التفكير العلمي يرتكز على أسس عقلانية نقدية ابداعية متواصلة لذاتنا ولثقافة الآخر.

ـ من الصعوبة أن نفصل الكفاح من أجل سيادة العقل النقدي العلمي في لبنان عما هو عليه في الوطن العربي. لذا فإنّ اسهام الخطاب الفلسفي العلماني في لبنان يجب أن يترادف ويتكامل مع المشروع النهضوي العربي العام الطامح لبناء حضارة عربية معاصرة يكون العقل العربي مبدعها. ولا ابداع في رأينا من دون سيادة مثل العقل والعلم ورسالة الفلسفة العلمية المعاصرة. وهكذا نستطيع الدخول في المشروع الكوني المعاصر من موقع الفاعل المؤثر لا التابع المستهلك.

الفصل الحادي عشر

الفلسفة والسياسة في فكر سعادة

د. عادل ضاهر(*)

لا يوجد بين المفكرين القوميين في الوطن العربي من يضاهي **أنطون سعادة**(1) في اهتمامه بالفلسفة، مما دعا ناصيف نصار إلى القول «ولا يجوز اغفال كونه من أكثر السياسيين في جيله اهتماماً بالفلسفة، وتشديداً على ضرورتها للحركة الثورية، واجتهاداً في سبيل تعيين القواعد الفلسفية لعقيدته»(2). ليس ناصيف نصار الوحيد الذي لفت نظره اهتمام سعادة البالغ بالفلسفة. فلقد انتبه لهذه المسألة آخرون من الذين عالجوا فكر سعادة مثل لبيب زويا وكمال يوسف الحاج. وقد ذهب الأخير الى حد القول بأسلوبه المعروف ان «انطون سعادة دفع بالسياسة والفلسفة إلى آخر حدود الالتزام، إلى التحزب بالحزب، وفي الحزب تسيست الفلسفة وتفلسفت السياسة... ان سعادة فيلسوف قبل كل شيء وفوق كل شيء... بفضله، ولأول مرة، تتفلسف الحزبية فتتحزب الفلسفة»(3).

إن غرضنا الأساسي من هذه الدراسة هو أن نحاول كشف النقاب عن نوع وطبيعة

(*) الجامعة الأردنية ـ قسم الفلسفة.

(1) انطون سعادة (١٩٠٤ ـ ١٩٤٩) من مواليد بلدة الشوير في المتن الشمالي في لبنان. أسس عام ١٩٣٢، أثناء ارتباطه بالجامعة الأميركية في بيروت لتدريس اللغة الألمانية، الحزب السوري القومي الذي تغيّر اسمه فيما بعد إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي. ومن الأهداف الأساسية لهذا الحزب توحيد كل بلدان الهلال الخصيب (بلاد الشام والعراق) في دولة علمانية واحدة. قام بثورة مسلحة على النظام الإقطاعي في لبنان عام ١٩٤٩ انتهت بإعدامه رمياً بالرصاص فجر الثامن من تموز/يوليو من العام نفسه.

(2) ناصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: **سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٩٨. ويعالج نصّار في الفصل الرابع من هذا المؤلف لأول مرة فلسفة سعادة الاجتماعية والسياسية بصفتها منظومة من الأفكار المترابطة. للتوسع أكثر في دراسة فلسفة سعادة الاجتماعية، انظر: عادل ضاهر، **المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية**، سلسلة اعلام النهضة الحديثة، ١ (بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨٠).

(3) كمال يوسف الحاج، **موجز الفلسفة اللبنانية**، ٢ ج في ١ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٤)، ص ٥٩٧ و٦٥٤.

العلاقة التي توخّى سعادة أن يقيمها بين الفلسفة والسياسة. وأوّل ما يجب أن نلفت انتباه القارىء اليه هنا هو أن اهتمام سعادة بالعلاقة بين الفلسفة والسياسة كان منصبّاً على الفلسفة السياسية بصفتها نشاطاً معيارياً، وليس بصفتها نشاطاً تحليلياً ميتا ـ سياسياً. إذاً لا بدّ في البداية أن نوضّح، باختصار، الفرق بين هذين النشاطين، تمهيداً لمعالجة السؤال الأساسي الذي يعنينا في هذه الدراسة.

أولاً: وجها الفلسفة السياسية: التحليلي والمعياري

إن الفلسفة السياسية، في جانبيها التحليلي الميتا ـ سياسي والمعياري، تدور حول أربعة أنواع من القضايا. النوع الأول هو ما يتعلق بمفهوم الإلزام السياسي، والثاني يتعلق بالمفهومات التي تؤدي دوراً أساسياً في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية، أما النوع الثالث فإنه يرتبط بالمثل السياسية والاجتماعية، فيما يرتبط النوع الرابع والأخير بمفهوم التغيير الاجتماعي. وما نريد التركيز عليه الآن هو كيفية اختلاف معالجة الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي لكل نوع من أنواع هذه القضايا، عن معالجة الفلسفة السياسية المعيارية له.

لنبدأ **بالنوع الأول** الذي يدور حول مفهوم **الإلزام السياسي**. إن معالجة الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي الخالص لهذا النوع من القضايا لا تستهدف الوصول إلى قضايا جوهرية بخصوص ما إذا كان الالزام السياسي مشروعاً أم لا، أو ما إذا كان يمكن تسويغ العصيان المدني أو الثورة في بعض الحالات، بل انها تستهدف فقط أن تفهم طبيعة الإلزام السياسي وما الذي يشكل المكوّنات المنطقية لمفهوم السلطة السياسية، عامة. إن مفهوم الدولة هو مفهوم مركزي هنا، ولذلك فإن معالجة النوع الأول من القضايا، على المستوى التحليلي والميتا ـ سياسي، لابد أن ترتبط، على نحو أو آخر، بتحليل مفهوم الدولة ومحاولة فهم طبيعتها والكشف عن المكونات المنطقية أو الدلالية لهذا المفهوم.

إذا تأملنا الآن في معالجة الفلسفة السياسية في جانبها المعياري لهذا النوع من القضايا، نجد أن اهتمامها بمفهوم الالزام السياسي وطبيعته وما تستتبعه من اهتمام بمفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة وعلاقة الأفراد بهما، يستهدف في نهاية التحليل ليس تحقيق الفهم وحسب، بل الوصول إلى وضع أفضل لمعالجة أسئلة كهذه: ما الذي يعطي الدولة الحق في أن تطلب الطاعة من أفراد المجتمع الذي يقع تحت سيطرتها؟ ما هو الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الالزام السياسي والاجتماعي؟ ما الذي يعطي المجتمع الحقّ في أن يسن القوانين عن طريق مؤسساته التشريعية والحق في أن يطلب من أعضائه الخضوع لهذه القوانين. إن أسئلة من النوع الأخير ليست مفهومية أو تحليلية في المقام الأول. فما تستهدفه ليس توضيح طبيعة الالزام السياسي ـ طبيعته المنطقية ـ أو الوصول إلى وضوح أكبر بخصوص مفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة، بل تحديد المبادىء التي يجب أن يقوم عليها الالزام السياسي والتي يجب أن يتقرر بها حق الدولة في سن القوانين وإخضاعنا لها. المسألة الأساسية التي

تثيرها هذه الأسئلة هي: هل للدولة الحق بالفعل في أن تسن القوانين وتفرض علينا الخضوع لها، أيْ: هل للإلزام السياسي فعلاً أي أساس مشروع؟

النوع الثاني من القضايا التي تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية والاجتماعية هو ما يرتبط **بالمفهومات التي توظف في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية**. من هذه المفهومات مفهوم **العدالة** ومفهوم **المساواة** ومفهوم **الخير المشترك** أو **الخير العام** ومفهوم **الحرية** و**الحقوق الانسانية** ومفهوم **الاستلاب** ومفهوم **فعالية المؤسسات**. فإننا هنا نجد أيضاً أن الفيلسوف ذا الاهتمامات الميتا ـ سياسية الخالصة لا يستهدف أكثر من تحليل هذه المفهومات لغرض الكشف عن طبيعتها وفهمها وجعل العلاقات التي قد تكون قائمة بينها أوضح ومعرفة الشروط الضرورية لتطبيقها. أما الفيلسوف الذي يتجاوز الاهتمامات التحليلية الميتا ـ سياسية إلى اهتمامات معيارية، فإن القضية المركزية له هي القضية المتعلقة بالأساس الذي يجب أن يقوم عليه تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية. هل هو معيار **المنفعة** لدى جون ستوارت ميل، مثلاً، أم هو معيار **العدالة**؟ هل فعالية هذه المؤسسات ذات أهمية في عملية تقويمها؟ وما مدى هذه الأهمية؟ ولكن الكلام على فعالية مؤسسة ما هو كلام على كونها تقوم بوظيفة معينة على نحو جيد وبأقل كلفة ممكنة؛ ومن الطبيعي، إذاً، أن يكون الغرض منها، أي الوظيفة التي تقوم بها، أهم في عملية تقويمها. هنا يتضح، إذاً، أن السؤال المعياري الأساسي هو السؤال التالي: ما الذي يجب أن يشكّل الغرض الأساسي لهذه المؤسسات؟ هل هو الصالح العام؟ سعادة الفرد؟ حرية الانسان؟ العدالة الاجتماعية؟ إزالة الاستلاب؟ هنا قد يكون للتحليل دوره في معالجة السؤال الأخير، ولكن من الواضح أن ما هو مطلوب يتجاوز النتائج التي قد يوصلنا إليها التحليل وحده. فالتحليل يضعنا إزاء تصورات متعددة للعدالة والخير العام والحرية ولا يزودنا بالأساس المطلوب للاختيار فيما بينها. ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل إمكان أن يوصلنا التحليل وحده إلى التصور الأصوب للحرية أو العدالة أو الخير العام، فإننا ما زلنا بحاجة إلى أن نقرّر أيها يجب أن يشكّل المعيار الأخير لغرض تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية.

النوع الثالث من القضايا التي يُفتَرض أن تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية، كما رأينا، هو ما يرتبط **بالمثل السياسية والاجتماعية**. إن ما تهتم به الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي بالنسبة لهذا النوع من القضايا ليس شيئاً يتعلق باختيار مثال من بين المثل السياسية والاجتماعية المتنافسة وبيان تفوّقه على غيره من المُثُل. فقد يهتم الفيلسوف على هذا المستوى بمعالجة أسئلة حول ما إذا كان ثمة إمكان للمفاضلة بين المثل السياسية المتعارضة وما إذا كانت المعايير التي نلجأ اليها لغرض المفاضلة هي أكثر من معايير ذاتية، ولكنه لن ينخرط هو نفسه، على هذا المستوى من التحليل الميتا ـ سياسي، في القيام بالمفاضلة بين المثل السياسية المختلفة أو الدفاع عن مثال منها دون المثل الأخرى المنافسة له. إن غرضه الأساسي سيكون فهم طبيعة المثل السياسية والاجتماعية وطبيعة المعايير التي تخضع لها عملية تقويمها والمفاضلة بينها، وليس تسويغ مثال من بينها دون غيره.

أما الفلسفة السياسية في جانبها المعياري، بالمقابل، فإنها تهتم في المقام الأول بمسألة ايجاد المعيار المناسب الذي يمكن على أساسه تسويغ اختيار مثال من بين هذه المثل دون غيره. فإن الأسئلة المعيارية التي هي من نوع ما نطرحه في تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية لا بد أن تقودنا إلى أسئلة أشمل، كالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو الدولة الفاضلة؟ فإنه لا يكفي أن نقول أي مؤسسات هي مؤسسات عادلة أو صالحة. فما علينا أن نقوله بالإضافة إلى ذلك هو شيء يتعلّق بكيفيّة تصنيف مختلف أنواع التقويم للمؤسسات بالنسبة إلى أهميتها في محاولتنا اعطاء تقويم شامل للمجتمع. وهذا ينقلنا بالضرورة الى النوع الثالث من القضايا. فالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو العادل؟ أو: ما هي الدولة الفاضلة أو العادلة؟ تفترض الاجابة عنه وجود مثال سياسي ـ اجتماعي لدينا نقيس به مدى اقتراب المجتمع الذي يشكل موضوع التقويم الشامل من أن يكون مجتمعاً عادلاً أو فاضلاً. فلو افترضنا جدلاً أن المثال الذي يعتمل في أذهاننا هو المثال الماركسي، فإن المجتمع العادل والفاضل كما يصوره هذا المثال هو المجتمع الذي زالت فيه الطبقات وتحرر فيه الإنسان من الضرورة الاقتصادية ومن نظام تقسيم العمل، وتغلبت فيه الغيرية على الأنانية ـ أي صار إنساناً اجتماعياً بالمعنى الحق ـ وزالت منه المؤسسات القانونية والسياسية بما هي أدوات قمع وردع ولم يبق فيه أي أثر للتمييز الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي للتراتب الاجتماعي. فإذا كان هذا هو المثال الذي يعتمل في أذهاننا، فإن تقويمنا لأي مجتمع من المجتمعات تقويماً شاملاً يستلزم النظر إلى أي مدى تقترب مؤسساته ونظامه الاجتماعي ـ السياسي ـ القانوني من أن تحقق هذا المثال، أيْ إلى أي مدى يقترب هذا المجتمع من أن يكون مجتمعاً لا طبقياً متحرّراً من الضرورة الاقتصادية ونظام تقسيم العمل، ولم تعد الدولة فيه أداةً للردع والقمع في أيدي طبقات معينة. وهذا التقويم، لا شك، لا يمكن أن يقف عند حد تناول المؤسسات السياسية والاجتماعية في حاضرها، بل انه يتجاوز ذلك إلى تناول الامكانات التي تزخر بها هذه المؤسسات ومدى قدرتها على أن تتطور في اتجاه المثال المعني ومدى ميلها لأن تبقى على حالها. بالإضافة إلى ذلك، فإننا نجد أنفسنا مدعوّين إلى تقديم وصف وتعليل للمؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستوجبها تقويمنا. هنا نجد أنه لا مهرب من اندماج الفلسفة السياسية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فإن معرفة مدى مطابقة المؤسسات لمثال معيّن وما إذا كانت تحمل في تلافيفها بذور تحولها نحو وضع أكثر تطابقاً مع هذا المثال، هما من اختصاص العلوم الاجتماعية لا الفلسفة. الأمر نفسه ينطبق على وصف وتفسير المؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستلزمها تقويمنا لها. ولكن من الواضح هنا أن عملية التقويم على النحو المقترح، أي في اقترانها بامتلاك معرفة اجتماعية من نوع معين، إنما تقوم على افتراضات ميتا ـ نظرية معينة، كالافتراض بأنه يمكن فهم طبيعة المؤسسات الاجتماعية وتفسيرها وفق قوانين معينة، وافتراض كون هذه المؤسسات ذات بعد تاريخي وأنها ذات امكانات معينة، أي أنها، مثلاً، من النوع الذي يميل إلى أن يبقى على حاله، أو من النوع الذي يتطور ببطء، أو من النوع الذي يحمل في ثناياه بذور تحوّله على نحو جذري. ولكن افتراضات كهذه تقرّبنا من فلسفة العلوم الاجتماعية وقضاياها، فيتضح بذلك كيف تقود عملية اللجوء إلى مثال

سياسي ـ اجتماعي معين لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع إلى التقاء بين الفلسفة السياسية والاجتماعية المعيارية، من جهة، والعلوم الاجتماعية وفلسفتها، من جهة ثانية.

إن الأسئلة التي تطرح ضمن إطار تبنّي مثال سياسي واجتماعي معيّن واللجوء إليه لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع ومؤسساته لا بدّ أن تدور تدريجياً حول القضايا المتعلقة بإمكان تغيير المجتمع وكيفية تغييره حتى نقترب من تحقيق المثال الذي تبنّيناه. هنا ننتقل إلى **النوع الرابع** والأخير من القضايا التي تعنى بها الفلسفة السياسية والاجتماعية. إن السؤال الرئيس هنا للفلسفة السياسية والاجتماعية في جانبها المعياري هو السؤال المتعلق بتسويغ التغيير الاجتماعي، بينما السؤال الأخير ليس ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي الميتا ـ سياسي. إن ما يستهدفه الأخير في المقام الأول هو فهم طبيعة التغيير الاجتماعي فهماً فلسفياً، وليس فهماً سوسيولوجياً أو تاريخياً، وتحديد الشروط المفهومية التي يكون التغيير الاجتماعي بموجبها تغييراً ثورياً والفرق بينها وبين الشروط المفهومية التي لا يكون التغيير الاجتماعي بموجبها أكثر من تغيير إصلاحي. من الواضح، إذاً، أنّ ما يعنيه ليس تسويغ موقف معين من التغيير الاجتماعي دون غيره. قد ينصرف طبعاً إلى معالجة أسئلة متعلقة بإمكان ايجاد معايير لتسويغ موقف أو آخر من التغيير الاجتماعي، ولكنه هو ذاته، ما دام لا يتجاوز الاهتمام بالقضايا التحليلية الميتا ـ سياسية، لن ينخرط في أي تفكير يستهدف اظهار تفوق موقف من هذه المواقف على غيره. إن هدفه الرئيس يظل تحليل مفهوم الثورة ومفهوم الاصلاح والشروط المفهومية أو المنطقية لتطبيق كل منها والفرق على المستوى المفهومي بينهما، أي الكشف عن الحدود المنطقية التي تفصل بينهما وتجعل النتائج المترتبة على تطبيق مفهوم منهما غير النتائج التي تترتب على تطبيق الآخر.

إن الجوانب المفهومية للنوع الرابع من القضايا هي، إذاً، ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي للفلسفة السياسية، بينما تسويغ موقف معين من التغيير الاجتماعي هو ما يستأثر باهتمامه على المستوى المعياري. ولكن تجدر الملاحظة هنا أن من يولي الجانب المعياري لقضايا التغيير الاجتماعي الأهمية القصوى لا يمكنه أن يهمل الأسئلة المتعلقة بطبيعة التغيير الاجتماعي، سواء ما يتعلق منها بالجوانب المفهومية أم بالجوانب السوسيولوجية والتاريخية. هنا أيضاً نجد التقاء واضحاً للفلسفة السياسية والاجتماعية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فأن نحاول أن نفهم طبيعة التغيير الاجتماعي هو أن نفترض أنه أمر حاصل أو ممكن، وأنه شيء قابل للفهم والتفسير، وأنه حاصل أو ممكن على نحو معين أو وفق خط معين أو وفق قوانين معينة. إنّنا، بمعنى آخر، لا بد من أن ننطلق من نظرية معينة في التغيير الاجتماعي. ولكن هذه النظرية ليست نظرية علمية خالصة، بل إنها على العموم نظرية تندمج فيها العلوم الاجتماعية بفلسفة العلوم الاجتماعية.

ثانياً: سعادة ومعيارية الفلسفة السياسية

بعد هذا التوضيح للفرق بين الجانب التحليلي والجانب المعياري للفلسفة السياسية، ننطلق إلى معالجة الموضوع الرئيس لهذه الدراسة، مبتدئين بالسؤال: أيهما عنى سعادة الجانب التحليلي أم الجانب المعياري للفلسفة السياسية؟ ان سعادة، وإن كان قد لجأ إلى اعتبارات مفهومية في معالجته لبعض القضايا ذات الطابع الفلسفي[4]، إلا أنه لم يول أي اهتمام يذكر للجانب التحليلي للفلسفة السياسية بالذات. فلا نجده، مثلاً، يطرح أي أسئلة مفهومية حول طبيعة الدولة أو طبيعة الالزام السياسي أو طبيعة التغيير الاجتماعي أو ينخرط في تحليل مفهومات كمفهوم العدالة والحرية والمساواة وغير ذلك من المفهومات التي لها مدلولات سياسية واجتماعية. لا أقصد هنا أنه لم يظهر اهتماماً بمفهومات كهذه أو لم يعالجها على أي مستوى آخر. فإنه حتماً أولى عناية كبيرة لمفهومات كهذه، ولكن معالجته لها إما كانت تنتمي إلى علم الاجتماع وإما إلى الجانب المعياري للفلسفة. إن معالجته، مثلاً، لمفهوم الدولة في نشوء الأمم تدخل ضمن اطار علم الاجتماع السياسي، بخاصة، وليست تحليلاً ميتا ـ سياسياً لمفهوم الدولة. كذلك نجد أن معالجته في هذا الكتاب لمفهوم التغيير الاجتماعي هي معالجة سوسيولوجية أكثر بكثير مما هي معالجة مفهومية[5]. وقد أكد سعادة نفسه في مقدمته لهذا الكتاب أنه تجنب الخوض في المسائل الفلسفية. «ان نشوء الأمم»، يقول سعادة «كتاب اجتماعي علمي بحت تجنّبتُ فيه التأويلات والاستنتاجات النظرية وسائر فروع الفلسفة ما وجدتُ إلى ذلك سبيلاً»[6]. ولكن تجدر الملاحظة هنا أن معالجة سعادة في هذا الكتاب لمفهوم الأمة تشذ عن هذه القاعدة التي وضعها سعادة لنفسه في مقدّمة هذا الكتاب، إذ انها معالجة يغلب عليها، في نظري، التحليل الفلسفي، لا السوسيولوجي، مع أن سعادة يهيّىء للقارىء، في تقديمه للفصل الأخير الذي يعالج مفهوم الأمة، أنه سينخرط في معالجة سوسيولوجية لطبيعة الأمة، أي في دراسة الأمة بوصفها «واقعاً اجتماعياً»، على حد تعبيره[7].

١ ـ وظائف الفلسفة في السياسة

إن إيلاء سعادة الجانب المعياري للفلسفة السياسية والاجتماعية الأهمية القصوى أمر فرضه عليه اهتمامه، ليس بالسياسة بما هي، بل بنوع معين من السياسة، السياسة الثورية، أي بالسياسة بما هي شيء يتجسد في حركة سياسية منظمة تستهدف إقامة نظام قومي

---

(٤) سيتضح هذا الأمر، فيما بعد، في سياق معالجتنا لمحاولته تزويد موقفه العلماني بأساس فلسفي، حيث سنبيّن أن محاولته هذه تكاد تقوم كلياً على اعتبارات مفهومية. ولكن سيتضح أيضاً أن الاعتبارات المعنية ليست من النوع الميتا ـ سياسي، بل من النوع الميتا ـ أخلاقي والميتا ـ ديني.

(٥) انظر: انطون سعادة، نشوء الأمم (بيروت: مطبعة الاتحاد، ١٩٣٨)، الفصلان الخامس والسادس.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥ .

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥ .

اجتماعي جديد[٨]. والسياسة بهذا المعنى تحتاج إلى استراتيجيا ثورية وأهداف موجهة للثورة مثلما تحتاج إلى عامل Agent مناسب للثورة. وأهمية الفلسفة في هذا السياق تكمن في الدور الذي يمكن أن تؤديه في تقرير الأهداف الموجهة للثورة وفي تكوين النظرة الجديدة التي نحتاج إليها لبناء الإنسان الجديد الذي يفترض فيه أن يكون عامل الثورة أو المتلقي لنتائجها فيما بعد. فالأهداف لا تتقرر بصورة عشوائية، بل في ضوء فهمنا للواقع الاجتماعي والإمكانات التي يزخر بها والاحتمالات المتوافرة لتغييره. ولكن بما أن هناك أكثر من احتمال موضوعي لتغييره، فإن العلم وحده لا يقرر هذه الأهداف. هنا يأتي دور الفلسفة، دورها باعتبارها **الوسيط المنطقي بين العلم والثورة**، بين معرفتنا العلمية للواقع الاجتماعي وما ينبغي أن يكون عليه.

إلّا أن الفلسفة تخدم قضية التغيير الاجتماعي والسياسي على نحو آخر. انها واحد من أهم العوامل التي نحتاج إليها لتكوين نظرة جديدة إلى الكون والفن والحياة، ليس، فقط، لغرض بناء الانسان الجديد الذي يؤدي دور عامل التغيير المرجوّ بل وأيضاً لبناء الانسان الذي يفترض أن يتلقّى نتائج هذا التغيير في حالة النجاح في إحداثه[٩]. ولكن من الأهمية بمكان أيضاً، في نظر سعادة، أن تكون النظرة الجديدة التي تزوّدنا بها الفلسفة نظرة خاصة بنا. ان التركيز على خصوصية هذه النظرة مسألة ذات أهمية كبرى، في اعتقاد سعادة، لأن كونها نظرة خاصة بنا عامل يخدم قضية الاستقلال الفكري والروحي الذي هو الأساس، في نظره، للاستقلال السياسي[١٠].

لا يقف دور الفلسفة عند حد كونها حلقة الوصل بين العلم والثورة وعند حد كونها عاملاً مهماً في تزويدنا بالنظرة الجديدة التي نحتاجها، بل يتجاوز هذا إلى كونها، في جانب العلم، **الأداة العقلية المطلوبة لتسويغ المثال السياسي والاجتماعي** الذي يفترض بناء نظام قومي اجتماعي على صورته، والسلاح الفكري الذي لا غنى عنه للدفاع عن هذا المثال وعن الايديولوجيا السياسية ـ الاجتماعية المستوحاة منه في وجه المناهضين لها[١١].

إن الفلسفة، إذاً، تؤدي في نظر سعادة ثلاث وظائف أساسية. وظيفة الوسيط المنطقي

---

(٨) انطون سعادة، **المحاضرات العشر** (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٤٨)، المحاضرة العاشرة.

(٩) ليس الفيلسوف وحده هو المدعو للمساهمة في تكوين هذه النظرة الجديدة، بل كل المبدعين في الفلسفة والأدب والفن. انظر: انطون سعادة، **الصراع الفكري في الأدب السوري**، سلسلة النظام الجديد، ٦ (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٨)، ص ٢٨.

(١٠) سعادة، **المحاضرات العشر**، المحاضرة السادسة.

(١١) لم ينخرط سعادة في أي محاولة لإعطاء تسويغ فلسفي للمثال السياسي ـ الاجتماعي الذي اعتمل في ذهنه، إلّا أنه، كما سنبيّن في الجزء الأخير من هذه الدراسة، وظّف الفلسفة لتسويغ بعض جوانب الايديولوجيا السياسية ـ الاجتماعية المستوحاة من هذا المثال، وأخص بالذكر هنا الجانب العلماني الذي استأثر بجزء كبير من اهتمامه.

بين العلم والثورة، ووظيفة تزويدنا أو المساهمة في تزويدنا بالنظرة الجديدة التي يُفترض بناء الإنسان الثوري الجديد بها، والتي لها من الخصوصية القومية لهذا الانسان ما يضمن استقلاله الفكري والروحي الذي هو، بدوره، أفضل ضامن لاستقلاله السياسي، ووظيفة تسويغ الايديولوجيا الثورية التي تحدد مسار الثورة وسمات النظام الاجتماعي ـ السياسي الجديد الذي يفترض أن تنتهي الثورة إلى إقامته.

لنبدأ **بالوظيفة الأولى**. إنه يفترض في الفلسفة هنا أن تشكل حلقة الوصل الرئيسة بين المعرفة العلمية للواقع الاجتماعي والقواعد العملية المطلوبة لتغييره. فقد اعتقد سعادة وافترض بصورة مضمرة أن ما نحتاج إليه في البداية هو معرفة الواقع الاجتماعي بما هو والنفاذ إلى القوانين التي تتحكم بسيرورات تطور المجتمعات الإنسانية، بعامة، تمهيداً للوصول إلى معرفة واقعنا الاجتماعي نحن، وإلى فهم علمي لطبيعة المجتمع الذي ننتمي إليه، ووضعه في السياق التاريخي والإمكانات التطورية التي يزخر بها وجوده[١٢]. ولكن المعرفة المطلوبة هنا ليست ذات قيمة كامنة. ان سعادة، في الواقع، لم ينظر إلى المعرفة قط، من أي نوع كانت، على أنها ذات قيمة كامنة[١٣]. فالمعرفة ليست أبداً مجرد معرفة لواقع ما، بل هي أيضاً معرفة من أجل تحقيق غرض ما. هذا ينطبق، بخاصة، على المعرفة الاجتماعية التي جعلها سعادة ذات قيمة وسيلية عن طريق نظره إليها على أنها أداة للتغيير الاجتماعي. ولكن المعرفة الاجتماعية، مثل أي نوع آخر من أنواع المعرفة العلمية، لا يمكن أن تتحول إلى أداة للتغيير من تلقاء ذاتها. فالمعرفة، وإن كانت ذات قيمة وسيلية، إلّا أن الغرض أو الأغراض التي يفترض تحقيقها بواسطة نوع معين من المعرفة لا تتوقف بصورة مطلقة على الوقائع التي تشكل موضوعات هذه المعرفة، بل ان تعيينها يحتاج إلى نشاط مستقل نسبياً عن العلم، ألا وهو نشاط **العقل المعياري**. ان دور الفلسفة قائم على هذا النشاط للعقل المعياري. وهذا الدور هو، على وجه التحديد، تعيين الأهداف التي يجدر بالانسان أن يسعى إلى تحقيقها.

ان موقف سعادة بخصوص دور الفلسفة يقوم على مسلّمتين رئيستين، الأولى تتعلق **بطبيعة المعرفة الاجتماعية**،والثانية تتعلق **بطبيعة العقل**. ما تقوله المسلمة الأولى هو أن المعرفة الاجتماعية، في أفضل حال، هي معرفة للامكانات المختلفة التي يزخر بها الواقع الاجتماعي وللاحتمالات المختلفة لتغييره، ولكنها ليست مطلقاً معرفة لأن احتمالاً من هذه الاحتمالات هو الذي يجب أن يتحقق دون غيره. انها بمعنى آخر، ترسم الحدود الأخيرة التي يجب أن نبقى ضمنها في محاولتنا تغيير الواقع الاجتماعي، ولكنها لا تقول لنا كيف يجب أن نتحرّك وفي أي اتجاه ضمن هذه الحدود. إن هذه المسلّمة تنفي أي طابع جبري لحركة الواقع

---

(١٢) هذا ما توخى تحقيقه سعادة في كتابيه: نشوء الأمم، ونشوء الأمة السورية الذي لم يرَ النور، لأن مسودته صودرت من قبل السلطات الفرنسية بعد اعتقال سعادة الثاني عام ١٩٣٧، ومن المرجح أنها أتلفت من قبل هذه السلطات، ولم يبقَ لها أثر.

(١٣) انطون سعادة، شروح في العقيدة (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٨)، ص ٢١.

الاجتماعي، ولكنها لا تنفي خضوع حركة الواقع الاجتماعي لقوانين كلية، وحتى قوانين تطورية. بمعنى آخر، انها تنكر أن تكون حركة الواقع الاجتماعي في اتجاه معين تقررت بصورة مسبقة بواسطة عوامل لا قبل للانسان في الحاضر على تعطيل مفعولها، وتنكر، بالتالي، أن يكون دور الانسان في الحاضر محصوراً في تأجيل أو تعجيل سيرورة تحرّك هذا الواقع في الاتجاه المعني[١٤]. من هنا يتضح لماذا المعرفة الاجتماعية، بناء على هذا الموقف،وإن كانت تبين لنا أن الشروط الموضوعية السابقة والحاضرة تحدّ من احتمالات التغيير الاجتماعي، إلا أنها لا تقول ان هذه الشروط تحتم تحقق احتمال من هذه الاحتمالات دون غيره، بغض النظر عما يفعله الانسان في الحاضر. هذ إذاً، في أفضل حال، معرفة للحدود التي يجب أن نبقى ضمنها في محاولتنا تغيير الواقع الاجتماعي، ولكنها تفسح المجال للتحرّك في أكثر من اتجاه ضمن هذه الحدود، أي ضمن شروط الواقع الموضوعي[١٥].

أما المسلّمة الثانية فهي، كما رأينا، متعلقة بطبيعة العقل. ان وظيفة العقل، في نظر سعادة، لا تنحصر في الكشف عن قوانين الواقع، المِثْلية وغير المِثْلية، الاجتماعية والطبيعية، وفي تقرير أفضل الوسائل لتحقيق أهداف معينة متفق عليها. ان سعادة يرفض تقليص دور العقل على هذا النحو، أي يرفض النظرة إلى العقل التي عملت الوضعية على ترسيخها في الغرب منذ أواسط القرن التاسع عشر والتي يحرم على العقل بمقتضاها الانخراط في أي نشاط معياري. إن النظرة الأخيرة إلى العقل لا تجد أن وظيفة العقل العملي تتجاوز تقرير الوسائل إلى تقرير الغايات. فالعقلانية العملية، بناء على هذه النظرة المستمدة من ديفيد هيوم، هي مجرد عقلانية منهجية أو تكنولوجية. ولذلك فلم يتورع دعاة هذا الموقف من العقل عن تقليص دور الفلسفة وزجها في قمقم الابستمولوجيا التحليلية وقصر أدواتها على الأدوات المنطقية. فإذا كان العقل العملي لا يتجاوز كونه عقلاً تكنولوجياً، وإذا كان العقل التكنولوجي غير معنيّ سوى بالبحث عن أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، إذاً فإن الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، لم يبقَ لها أي دور تؤديه على المستوى العملي.

ان سعادة لا يترك أي مجال للشك في أنه يرفض النظرة الوضعية للعقل. ان من أهم وظائف العقل، في نظر سعادة، هي تقرير الغايات. وهو بهذا يختار كانط على هيوم[١٦].

---

(١٤) ان سعادة يرفض الحتمية الجغرافية والاقتصادية والبيولوجية وهذا واضح من كونه ينظر إلى الانسان، في سياق علاقته التفاعلية مع شروط حياته المادية، على أنه، على حد تعبيره، «العنصر السلبي الفاعل». انظر: سعادة، **نشوء الأمم**، ص ٤٤، ٤٨ و١١٠، و**المحاضرات العشر**، ط ٣ (بيروت: مطابع فونكوغراف نصار، ١٩٥٦)، ص ٨٨ و٩٤.

(١٥) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في: ضاهر، **المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية**، الفصلان الحادي عشر والثاني عشر.

(١٦) «العقل»، يقول سعادة، «وجد ليعرف، ليدرك، ليتبصر، ليميز، ليعين الأهداف وليفعل في الوجود». انظر: سعادة، **نشوء الأمم**، ط ٣ (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٦)، ص ١٢٧.

فالعقلانية العملية، في نظره، لا يمكن أن تكون مجرد عقلانية منهجية، والعقل العملي لا يمكن تقليصه إلى مجرد عقل تكنولوجي. وما يترتب على موقفه هذا من العقل هو أن الفلسفة، بعكس ما ادعاه الوضعيّون ومن سايرهم من الفلاسفة التحليليين، ليست نشاطاً مجرداً من أي وظيفة معيارية ـ جوهرية. فإذا كان نشاط العقل العملي ليس محصوراً، كما ادعى الوضعيون، في البحث عن أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، بل محتضناً لاهتمامات معيارية ومزوداً بما يلزم لتقرير الغايات ذاتها، إذاً، فإن الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، هي نشاط عملي وليست مجرد نشاط تحليلي ـ نظري. ولكن الفلسفة، بما هي نشاط عملي، لا تعنى بتقرير الوسائل، لأنّ هذا من اختصاص العلوم التطبيقية، وبالتالي فإن الدور الذي يبقى لها في المجال العملي هو تقرير الغايات التي يجدر بنا أن نسعى نحو تحقيقها.

بإمكاننا الآن، في ضوء المسلّمتين السابقتين، أن نفهم كيف يمكن أن تؤدي الفلسفة الدور الذي أراده لها سعادة، أي دورها باعتبارها حلْقة وصل بين معرفة الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع الاجتماعي. فالمعرفة الاجتماعية، كما رأينا، تكشف لنا عن الإمكانات الموضوعية التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والاحتمالات المختلفة لتغييره، بينما العقل العملي (الفلسفة في هذه الحالة) ينبهنا إلى الغايات الأخيرة التي يجدر بنا أن نسعى إلى تحقيقها. إذاً، إذا أردنا أن نعرف كيف نغير الواقع الاجتماعي ضمن الشروط الموضوعية التي تكشف لنا عنها المعرفة الاجتماعية، فإن علينا أن نجيب أولاً عن السؤال: أي احتمال من احتمالات تغيير الواقع الاجتماعي هو الاحتمال الذي، إذا تحقق، يقرّبنا إلى الحد الأكبر من تحقيق الغايات الأخيرة التي يفرض علينا العقل العملي (الفلسفة) تحقيقها؟ من الواضح أن الاجابة عن هذا السؤال تستلزم منا أن نعرف ماذا يجب أن نحقق من الامكانات الموضوعية المتاحة في ضوء ما نعرف أنه واجب، معيارياً. إنه ليس بميسورنا، بمعنى آخر، أن ننتقل منطقياً من معطيات المعرفة الاجتماعية، كائنةً ما كانت، إلى معرفة ما علينا أن نحققه ضمن الشروط الموضوعية للواقع الاجتماعي، إلاّ انطلاقاً مما نعرف أنه واجبٌ، معيارياً. ولكن بما أن معرفة ما هو واجب معيارياً هي معرفة فلسفية، يتضح عندها كيف تصبح الفلسفة حلقة الوصل بين معرفة الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع.

ننتقل الآن إلى الوظيفة الثانية للفلسفة، ألا وهي المساهمة في تكوين نظرة جديدة للكون والفن والحياة، تكون نظرة خاصة بنا. حتى نفهم لماذا يعطي سعادة أهمية كبيرة لهذه الوظيفة في عملية التغيير السياسي ـ الاجتماعي، لا بد من أن نبدأ بتناول مسألة مهمة اعتملت في ذهن سعادة، ألا وهي أن المتغير الاقتصادي ليس المتغير المستقل في عملية تفسير التطور السياسي ـ الاجتماعي. فإن قاعدة الانسان المادية لا تحتّم مسار تطويره السياسي ـ الاجتماعي. إنها فقط تحد من احتمالات التغيير الاجتماعي، ولكنها لا تحتم اختيار الانسان لتحقيق أي احتمال منها دون الاحتمالات الأخرى. إذاً فإن إحداث تغيير في الشروط المادية للانسان لا يمكن أن يقود وحده إلى تغييرات من نوع أو آخر في نظامه الاجتماعي، ولكنه حتماً يُحدث تغييراً في احتمالات التغيير الاجتماعي. هنا يتضح لنا أنه بعامل وجود ارتباط ضروري

بين احتمالات التغيير الاجتماعي ووضع القاعدة المادية للمجتمع، يصبح من غير المعقول العمل على إحداث تغيير في النظام الاجتماعي لا يدخل ضمن فئة الاحتمالات القائمة على القاعدة المادية مع بقاء هذه القاعدة على حالها. بمعنى آخر، إن تغيير النظام الاجتماعي على نحو معين يفترض مقدماً تغيير قاعدته المادية على نحو مناسب، ولكنه ليس أمراً يقف عند حد تغيير هذه القاعدة(١٧).

ما هو مطلوب، إذاً، إضافة إلى تغيير القاعدة المادية؟ إن الشرط الآخر المطلوب، في نظر سعادة، هو توفير الاستعداد الذاتي لدى الإنسان للاستفادة من الشروط المادية الجديدة على نحو يضمن اتجاه الانسان الاتجاهات التي تتناسب مع مستلزمات وضعه المادي الجديد على صعيد التنظيم الاجتماعي. ان التغيير الاجتماعي، يستوجب إذاً، إضافة إلى إحداث تغييرات معينة في شروط الحياة المادية، وجودَ استعداد لدى الانسان لفهم هذه التغييرات وفهم مستلزماتها على الصعيد الاجتماعي والقيمي واستعداد للتكيف مع هذه المستلزمات وجعل نظامه الاجتماعي مطاوعاً لها(١٨).

من المسائل المهمة التي أثارها سعادة مسألة كون مجتمع، كمجتمعنا، توقّف تطوره على مختلف الصُعد بعامل ظروف غير طبيعية تحتاج عملية تغيير نظامه السياسي ـ الاجتماعي إلى جهود غير التي تستلزمها عملية تغيير مجتمع لم يخرج عن خطه التطوري الطبيعي. فحيث يأخذ التطور الاجتماعي مجراه الطبيعي، نجد أن تطور القاعدة الماديّة لا يصل، على العموم، إلى المستوى الذي يستلزم إحداث تغييرات كيفية مناسبة في البنية الاجتماعية إلّا في الحالات التي تكون فيها نظرة المجتمع وقيمه قد بدأت تتغير في الاتجاهات المناسبة. أما بالنسبة لمجتمع، كمجتمعنا، انحرف عن المسار الطبيعي لتطوره تحت تأثير عوامل خارجية، فإنه لم يشهد أي تطور مهمّ في أي شأن من شؤون حياته المادية والاجتماعية والنفسية لفترة طويلة. ولذلك فإن حصول تغيير أساسي في بُناه التحتية لن يكون نتيجة لتطور هذه البنى الطبيعي. وفي هذه الحالة لا نتوقع أن تكون نظرة هذا المجتمع وقيمه قد بدأت تتعدل بشكل مساير للتعديلات التي فرضت على بناه التحتية. ولذلك لا يوجد ضامن في هذه الحالة ألّا تقود تعديلات من النوع الأخير إلى رد فعل سلبي لدى هذا المجتمع تجاه هذه التعديلات وما تستلزمه من تغييرات سياسية واجتماعية لا يقضي فقط على أي أمل في أن تأخذ هذه التعديلات مجراها في الثقافة المادية لهذا المجتمع وفي أن تؤتي ثمارها على صعيد بناه الفوقية، بل يجعل هذا المجتمع أكثر تمسكاً من ذي قبل بنظرته وقيمه الجامدة(١٩).

من الواضح من تحليلنا لأفكار سعادة حتى الآن، أن مسألة التغيير الاجتماعي في مجتمع كمجتمعنا المتخلّف، بخاصة، ليست مجرد مسألة وصول هذا المجتمع إلى وضع تتصادم فيه

---

(١٧) أنظر: ضاهر، المصدر نفسه، الفصل الحادي عشر.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

عوامل الإنتاج مع علاقات الإنتاج تصادماً يؤدي لا محالة إلى تبدل علاقات الانتاج ونشوء نظام اجتماعي جديد. فإن حصول تحوّلات من نوع معيّن في بنى المجتمع المادية أمر ضروري وليس كافياً لتحويل نظامه السياسي ـ القانوني ـ القيمي. وهذا يتعلق بكون استجابة الانسان للمحرّضات التي تواجهه بها تحولات من النوع الأول، تختلف من مجتمع لآخر بعامل اختلاف الشروط الذاتية التي تحصل في ظلها التحولات المعنيّة. وعندما تكون هذه التحولات نتيجة لتطوره الطبيعي، يكون بإمكاننا أن نفترض أن الشروط الذاتيةلهذا المجتمع (استعداد هذا المجتمع الثقافي) هي على مستوى يؤهّل هذا المجتمع للاتجاه، على صعيد التغيير الاجتماعي، في الاتجاهات التي تتناسب مع مقتضيات التحولات المعنية في بناه المادية. أما بالنسبة لمجتمع، كمجتمعنا، توقّف نموّه على مختلف المستويات لفترة طويلة، فلا يمكن أن تتطور بناه المادية بصورة طبيعية إلى مستوى يضع هذه البنى في حالة تصادم مع النظام الاجتماعي القائم. إن مجتمعاً، هذه حاله، ذو نظرة جامدة. انه مجتمع تقليدي ملجوم بالماضي، ولا يألف سوى قضايا الماضي. ولذلك فإن محاولة إدخال أي تغيير جذري على تركيبه الاقتصادي أو الاجتماعي يخرجه من قمقم الماضي، ستواجه مقاومة من قبل هذا المجتمع، لأنها تغرّبه عن الماضي وقضاياه التي لا يألف غيرها.

إن النتيجة التي يواجهنا بها تحليل سعادة واضحة، ألا وهي أنه لا يمكن إحداث تغييرات ذات معنى في نظامنا الاجتماعي الا ابتداء من تثوير البنى الايديولوجية لهذا المجتمع، أي نظرته إلى الحياة والعالم، وتزويده بقيم جديدة تنسجم مع التغييرات الاجتماعية التي يفترض إحداثها فيه[20]. ولكن عملية تثوير البنى الايديولوجية لهذا المجتمع يجب أن تبدأ، لا شك، ببناء الإنسان الذي يكون عامل التغيير الاجتماعي بالنظرة الجديدة التي يفترض فيها أن تعمّ المجتمع كله فيما بعد. من هنا يأتي اهتمام سعادة الكبير ببناء نفسية أو عقلية جديدة في حزبه، أي ببناء النفوس بنظرة جديدة للكون والفن والحياة للتلاءم مع مستلزمات التغيير الاجتماعي الجذري المزمع إحداثه في مجتمعنا.

تجدر الملاحظة هنا أن النظرة الجديدة التي يفترض بناء النفوس بها لا يشترط فيها فقط أن تزوّدنا بالقيم التي تتناسب مع مستلزمات التغيير الاجتماعي المرجو، بل يجب أن تكون أيضاً متوائمة مع شخصيتنا القومية المتميزة. من هنا يأتي اهتمام سعادة البالغ بالكشف عن شخصيتنا القومية وربطها بجذورها التاريخية وتحديد معالمها وسماتها الثقافية البارزة والعناصر النفسية الجوهرية التي تعطيها هويتها الحضارية الخاصة. ان تأصيل النظرة الجديدة في شخصيتنا القومية مسألة مهمة جداً، في نظر سعادة، للأسباب التالية:

أ ـ إذا لم تكن هذه النظرة الجديدة متأصلة في مرامينا النفسية المتجلية في ثقافتنا المادية والروحية على مر العصور، فإنّ الاحتمال ضعيف جداً في أن تترسخ هذه النظرة في حياتنا وتؤتي ثمارها الاجتماعية.

---

(٢٠) انطون سعادة، **الآثار الكاملة** (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٦٠)، ص ٤٩.

ب ـ من أهم المشكلات التي نواجهها، في نظر سعادة، عدم وضوح هويتنا ومصالحنا القومية. إذاً فالخطوة الأولى في عملية نهوضنا القومي ـ الاجتماعي هي توضيح شخصيتنا القومية وتثبيتها، وهذا لا يتم بواسطة نظرة مغايرة لمرامينا النفسية، لأنها تغرِّبنا عن شخصيتنا.

ج ـ إن مجتمعنا، بعامل العصور الانحطاطية التي مر فيها، فَقَد كلّ ثقة بمؤهلاته ومواهبه، ولا يمكن إعادة هذه الثقة إليه ـ هذه الثقة الضروريّة له لتحقيق نهوضه الاجتماعي ـ إلّا بنظرة تُبرز العناصر الايجابية في شخصيّته القوميّة كما تجلّت خلال العصور في منشآته المادية والروحية.

د ـ وأخيراً، إن تحقيق الاستقلال الفكري والروحي أمر ضروري لتحقيق المجتمع سيادته الكاملة على مصيره وحياته ومقدَّراته. فإنّ التبعية الثقافية المتمظهرة في خضوع نظرة مجتمع معيّن لنظرة مجتمع آخر متنافية مع **السيادة القومية** بمعنى مزدوج. فمن جهة، إن في التبعية الثقافية طمساً لشخصية المجتمع التابع، مما يؤدِّي به إلى الانقطاع عن أصوله التاريخية، فلا تعود لديه ثقة بمواهبه ومؤهلاته وقدراته الذاتية، عامة. وفي هذا إضعافٌ كبير لمنعته النفسية التي هي عامل مهمّ في بناء هذا المجتمع لقواه الذاتية اللازمة للسيطرة على شؤون حياته. ومن جهة ثانية، تعني التبعية الثقافية تسرُّب قيم المجتمع المتبوع إلى المجتمع التابع، مما يقود المجتمع التابع إلى أن يرى الأمور من المنظور الثقافي للمجتمع الآخر وإلى أن يقوّم الأمور بمعايير المجتمع الآخر. ولكن القيم ومعايير التقويم، في نظر سعادة، هي، بالضرورة، قيم مجتمع معين مرتبطة بمصالحه ونظرته الخاصة إلى هذه المصالح[٢١]. وإذا صح هذا، إذاً فإن المجتمع الذي يتبنّى قيم ومعايير مجتمع آخر دون أي تعديل هو مجتمع ينظر إلى الأمور من زاوية مصالح هذا المجتمع الآخر، لا من زاوية مصالحه هو. وهنا يظهر كيف يمكن للتبعية الثقافية، في نظر سعادة، أن تتحوّل إلى تبعيّة اقتصادية وسياسية، وكيف يمكن، بالتالي، أن تقود إلى تعطيل ممارسة المجتمع التابع لحقّه في السيادة التامة على شؤون حياته ومصيره.

نأتي الآن إلى السؤال الأهم: **ما هو الدور الذي يمكن أن يكون للفلسفة في تكوين هذه النظرة الجديدة للكون والفن والحياة؟** إن هناك، لا شك، دوراً غير مباشر للفلسفة أشار إليه سعادة، وهو: الكشف عن تراثنا الفلسفي وإلقاء الضوء على عناصر الابداع فيه وعلى مدى اسهامه في التراث العالمي[٢٢]. إن هذا دور غير مباشر للفلسفة في تكوين النظرة الجديدة المرجوّة من حيث إن هذه النظرة، كما أصرّ سعادة، يجب أن تتأصل في شخصية المجتمع الخاصة، كما تجلّت في إنتاجه المادّي والفكري على مرّ العصور. إنّ تأصيلها في

---

(٢١) انظر: ضاهر، المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨ و٣٠٨ ـ ٣١٠، والفصل السابع.

(٢٢) هذا واضح من شرحه للمبدأ السابع من مبادىء حزبه. انظر: سعادة، **المحاضرات العشر**، المحاضرة السادسة. انظر أيضاً رسالته إلى شارل مالك في: **شروح في العقيدة**.

شخصية المجتمع يعني له ضرورة عدم تضاربها مع المرامي النفسية الأساسية لهذا المجتمع، بل، والأكثر من ذلك، ضرورة كونها استمراراً لاتجاهاته المثلية المعبّرة عن «جوهر هذه النفسية». وبما أن التراث الفلسفي هو جزء مهمّ جداً من إنتاجنا النفسي الذي يُظهر السّمات الأساسية لشخصيتنا الخاصة والاتجاهات المثلية الأكثر تعبيراً عن هذه الشخصية، يتضح عندها لماذا يؤدّي كشف الفيلسوف عن هذا التراث الفلسفي دوراً مهمّاً، وإن يكن غير مباشر، في تكوين نظرتنا الجديدة المتوخاة.

ولكن ليس واضحاً تماماً ما الذي يفترض أن يفعله الفيلسوف، علاوة على الكشف عن التراث الفلسفي، ليساهم بصورة مباشرة في تكوين هذه النظرة الجديدة. ما أرجّحه هنا هو أن سعادة حصر مهمة الفيلسوف بالنسبة للمسألة الأخيرة في تزويدنا بقيم ومثل جديدة لحياتنا وبتسويغ هذه القيم والمثل، أي أن الوظيفة الأساسية للفلسفة في هذا الصدد هي وظيفة معيارية في المقام الأول[٢٣]. إن سعادة يفترض، كما رأينا، أنّ للعقل وظيفة معيارية جوهرية، وهذه الوظيفة هي من اختصاص الفلسفة بما هي نشاط عقلي. ولكن الفلسفة في ممارستها لهذه الوظيفة لغرض الإسهام في تكوين نظرة جديدة لنا تواجه صعوبة هائلة، على المستوى الابستمولوجي، لا يبدو أن سعادة كان يعيها. لا أقصد هنا الإشارة إلى المشكلة التي أثيرت في الفلسفة الغربية حول إمكان تطبيق مفهوم المعرفة على الشؤون المعيارية، وبالتالي إمكان إعطاء العقل وظيفة معيارية جوهرية. ما أقصده، بالأحرى، هو الإشارة إلى المشكلة التي تتعلق، بخاصة، بكون الفيلسوف مدعوّاً في الحالة التي تعنينا هنا إلى إبداع قيم ومثل لحياتنا لا تتضارب مع مرامينا النفسية الأساسية وتشكّل استمراراً لاتجاهاتنا المثلية المعبّرة عن جوهر نفسيتنا.

ولكن ما هو المشكل، ابستمولوجياً، هنا؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة فعّالة، يجب أن نلاحظ، أولاً، أن هناك افتراضاً في موقف سعادة يتكرر لدى مفكرينا القوميين، بعامة، مؤداه أنّ لكل مجتمع قومي جوهراً نفسياً ثابتاً. إن هذا الكلام، في نظري، هو المحصلة الأخيرة لِلُجوء المفكّرين القوميين عندنا، ومن بينهم سعادة، إلى مفهوم الشخصية القومية من حيث هو مفهوم يشير إلى سمات نفسية واتجاهات مثلية وروحية معيّنة يتّسم بها المجتمع في مختلف مراحل تطوره. إلّا أنّ الكلام على جوهر نفسي ثابت للمجتمع القومي هو كلام لا يمكن التحقق من صدقه بصورة مباشرة. بمعنى آخر، على افتراض أن لمجتمعنا، مثلاً، جوهراً نفسياً، فإن هذا الجوهر النفسي ليس معطى لمعرفتنا على نحو مباشر. إذاً لا بدّ، للوصول إلى هذا الجوهر النفسي المزعوم، أن نلجأ إلى تجلّياته المزعومة على مستوى ما أنتجناه مادياً ونفسياً، أن نلجأ إلى تراثنا العلمي والفلسفي والأدبي والفني. ولكن عندما نلجأ إلى هذا التراث، سنكتشف بسرعة أننا إزاء شيء فيه الكثير من التنوع والاختلاف، بل والتناقض

---

(٢٣) إن القيم والمثل الجديدة التي يفترض أن تنطوي عليها النظرة المعنية لا يزوّدنا بها الفيلسوف وحده، في نظر سعادة، بل يزوّدنا بها كل المبدعين أدباً وفناً وفلسفة. انظر الهامش رقم (٩).

في بعض الأحيان. فإن الماضي، لا شكّ، (ماضي أي مجتمع) لا يكوّن منظومة واحدة من القيم وأنماط التفكير والاتجاهات المثلية. فلا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، حتى من وجهة نظر سعادة، لأن سعادة نفسه يعترف بأنّ الثقافة في أيّ مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي للأمة تقوم على القاعدة المادية التي تسود هذه المرحلة[24]. وهذا يعني على وجه التحديد أن هناك تناسباً بين البنى الثقافية والبنى المادية لا يمكن معه إلّا أن تتنوع وتتباين البنى الثقافية للمراحل التاريخية المختلفة التي تمرّ بها الأمة بتباين البنى المادية ـ التحتية لهذه المراحل المختلفة. من هنا نجد أنه لا مهرب لنا، في عودتنا إلى تراثنا العلمي والفلسفي والأدبي والفني، من أن نواجه بالكثير من التنوع والتباين في القيم وأنماط التفكير والاتجاهات المثلية التي ينطوي عليها هذا التراث.

لا يمكن الاعتراض على ما نقوله هنا على أساس أنّ هناك عناصر ثقافية تتكرر باستمرار على الرغم من كل التنوع والتباين في البنى الثقافية للمراحل التاريخية المختلفة، وأن هذه العناصر هي التي تشكّل المفتاح لمعرفتنا جوهرنا النفسي، وبالتالي المكونات الأساسية لشخصيتنا القومية. فإن اعتراضاً كهذا لا يمكن أن يقوم إلّا على مقدمات مشكوك فيها كثيراً. فإذا كان ثمة عناصر ثابتة، أي تتكرر باستمرار في كل المراحل التاريخية التي مررنا فيها، إذاً ما الذي عساه يفسر ثبات هذه العناصر؟ فإذا كانت الثقافة المادية متغيّرة، فإنّ علينا أن نبحث في مكان آخر عن تفسير لهذا الثبات المزعوم للعناصر المعنية. فأين عسانا نجد هذا التفسير؟ هنا يوجد احتمالان للجواب عن هذا السؤال كلاهما مرفوضان. الاحتمال الأول هو أن نقول إن التفسير يكمن في ثبات بعض العناصر التي تتصل بصورة مباشرة بالعالم البشري نفسه. والاحتمال الثاني هو أن نقول إن التفسير يكمن في ثبات العامل الجغرافي.

إن الاحتمال الأول يقودنا إلى تبنّي نوع من الحتميّة البيولوجية، بينما يقودنا الاحتمال الثاني إلى تبنّي نوع من الحتمية الجغرافية. فبناء على الاحتمال الأول، علينا أن نقول شيئاً من هذا القبيل: إنّ المرامي والاتجاهات النفسية والروحية والمثلية الأساسية لمجتمعنا تجد تفسيرها الأخير في عناصر ثابتة في التكوين البيو ـ فيزيائي للعنصر البشري المكوّن لهذا المجتمع. إن النظرية الحتمية التي ينطوي عليها القول الأخير هي نظرية مرفوضة علمياً، وسعادة نفسه، وإن كان قد أصرّ على وجود علاقة متينة بين التكوين الفيزيائي للإنسان ونفسيته، لم يذهب إلى حد جعل العلاقة بين الاثنين حتمية[25].

وبناء على الاحتمال الثاني، فإنّ علينا أن نربط السمات النّفسية للإنسان بعناصر معينة في بيئته الجغرافية الثابتة على نحو يجعل العناصر الأخيرة شرطاً كافياً لامتلاك الإنسان السمات النفسية المعنية. إنّ الموقف الحتمي الذي ينطوي عليه الاحتمال الثاني مرفوض علمياً أيضاً،

---

(٢٤) انظر: سعادة، نشوء الأمم، الفصلان الخامس والسادس.
(٢٥) سعادة، المحاضرات العشر، ص ٧٣ ـ ٨٥.

وسعادة نفسه كان واضحاً أشد الوضوح في رفضه لأي نوع من الحتمية الجغرافية[٢٦].

ما يتضح من تحليلنا حتى الآن هو أنه ليس موقفاً معقولاً، الموقفُ الذي يفترض أنّ هناك سمات نفسية وثقافية معينة لا بد أن يتميز بها إنساننا في كل المراحل التاريخية التي مرّ وسيمر فيها وهي التي تشكل معرفتنا لها المفتاح لمعرفتنا للمرامي النفسية والمثلية الأساسية لشخصيّتنا القوميّة. إذاً ما يشكل افتراضاً معقولاً هنا هو أن الفيلسوف، في عودته إلى التراث، لا بد من أن يواجَه بتنوع وتباين كبيرين بين المراحل التاريخية المختلفة في القيم وأنماط التفكير والاتجاهات النفسية والمثلية. وفي هذه الحالة كيف يقرر الفيلسوف، وبأيّ معايير، ما الذي يعبّر في هذا التراث عن مرامينا واتجاهاتنا النفسية الأساسية؟ لا يمكن أن يكون الجواب هنا هو أن ذلك الجزء من تراثنا الذي يعود إلى عهود انخذالنا وانحطاطنا هو انحراف عن جوهر نفسيتنا، وأن التراث الذي يعود إلى عصورنا الذهبية وحده هو الذي يجب أن نستقصيه بحثاً عن المرامي والاتجاهات النفسية الأساسية لشخصيتنا. فإن جواباً كهذا يزجّ بنا في دور واضح. فإنه يفترض في الفيلسوف أن يعود إلى التراث حتى يكتشف «جوهر شخصيتنا»، ولا يمكنه، بالتالي، دون المصادرة على المطلوب، أن يفترض، في سياق عودته إلى التراث لتحقيق الغرض المذكور، أن جزءاً من هذا التراث ينحرف عن «جوهر شخصيتنا» إلاّ إذا كان يعرف مقدماً ما هي السمات أو العناصر الأساسية لشخصيتنا. وهكذا يتضح أنه في عودته إلى التراث لاكتشاف «جوهر شخصيتنا» لغرض تكوين نظرة فلسفية جديدة لا تتضارب مع هذا «الجوهر»، فإن عليه، بناء على الجواب المقترح، أن يفترض مقدماً معرفة ما لا يعرفه بعد، أي معرفة هذا «الجوهر».

نأتي أخيراً إلى الوظيفة الرابعة للفلسفة، أي تسويغ المثال الذي يفترض أن تتحدد بموجبه السمات الأساسية للنظام الاجتماعي الجديد الذي ناضل سعادة من أجل إقامته. فقد أصر سعادة على ضرورة إيجاد مسوّغات فلسفية للمبادىء والطروحات الأساسية التي تنطوي عليها ايديولوجيته السياسية ـ الاجتماعية. فإذا كانت هذه الايديولوجيا، مثلاً، تتبنّى مبدأ القومية أو تطرح مشروع علمنة المجتمع أو ترفض النظام الاقتصادي الليبرالي وتقول بملكية المجتمع لوسائل الإنتاج وتأخذ بالنظرة الاجتماعية، لا الفردانية، فإنه لا يكفي، في نظر سعادة، أن نقول إن هناك ضرورة تاريخية لتبني هذه المبادىء والطروحات، بل علينا أيضاً أن نوجد مسوّغات فلسفية لتبنّيها.

٢ ـ تسويغ العلمانية فلسفياً

لم يتسنّ لسعادة خلال حياته القصيرة أن يحقق مشروعه كاملاً، أي مشروعه الذي يقضي بإيجاد مسوّغات فلسفية للمبادىء والمثل الأساسية التي تنطوي عليها ايديولوجيته

---

(٢٦) سعادة، نشوء الأمم، ص ٤٨. يقول سعادة هنا: «إن التاريخ غير مكتوب في طبيعة الأرض». ويقول أيضاً: «. . . ان الطبيعة والجغرافية هما الطبقة الداخلية في حياة الانسان، فمع أنهما تميزان الجماعة تمييزاً واضحاً فإنهما، فيما يختص بتاريخ الجماعة، لا تقدمان الاضطراريات. . ولكنهما تقدمان الامكانيات».

السياسية ـ الاجتماعية. من بين محاولاته القليلة لتحقيق هذا المشروع محاولته الجادة تسويغ العلمانية على أساس فلسفي. وسنعالج هذه المحاولة هنا بالتفصيل، لأنها، في نظرنا، نموذج ممتاز لكيفية توظيف الفلسفة في مجال تسويغ المثل السياسية والاجتماعية.

استأثر موضوع العلمانية باهتمام أنطون سعادة إلى حد لم يبلغه، على الأرجح، سوى اهتمامه بموضوع القومية. فلا توجد مشكلة ترتبط بالعلمانية إلا وتصدّى لها سعادة، سواء كانت ذات طبيعة تاريخية أم سوسيولوجية، سواء ارتبطت بطبيعة الدين أم بطبيعة القيم، سواء كانت من النوع الذي ينشأ على مستوى الممارسة أم على مستوى النظرية. والأهم من كل هذا لأغراض بحثنا أن سعادة، بعكس المفكرين العلمانيين العرب الذين عاصروه، لم تقتصر مقاربته لمشكلة العلمانية على الجوانب السوسيولوجية والتاريخية، بل إنها تجاوزت هذه الجوانب واكتسبت بعداً فلسفياً. فإنّ سعادة توخّى في المقام الأول أن يقيم موقفه العلماني على أساس فلسفي. فهو لم يرَ إلى علمنة المجتمع ضرورة تاريخية فحسب، أي شيئاً تفرضه سيرورة تحديث المجتمع وسيرورة التقدم الانساني، بل رأى إليها أيضاً ضرورة يفرضها العقل. إن الموقف العلماني، في نظره، هو حصيلة ضرورية لأي تدبر صحيح لطبيعة الدين وطبيعة القيم وطبيعة العقل(٢٧).

إن الأساس الذي يفترض أن يقوم عليه تنظيم المجتمع أو اعادة تنظيمه، بناء على الموقف الأخير، هو أساس عقلاني. فالعقل النظري ـ العلمي هو الذي يكشف لنا عن الاحتمالات الموضوعية المختلفة لتنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه، بينما العقل الفلسفي هو الذي يبين لنا أي احتمال من هذه الاحتمالات يجب أن نحقق. من الواضح هنا أن سعادة يتّجه بصورة واضحة نحو موقف علماني خالص لا يعطي للدين أي دور في عملية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع. فإذا كانت الاعتبارات التي يمكن تسويغ اللجوء إليها لغرض معرفة كيفية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع لا تتجاوز الاعتبارات الفلسفية والعلمية، إذاً، فإذا كانت الاعتبارات الأخيرة مستقلة عن الاعتبارات الدينية، فلا مهرب في هذه الحالة من الاستنتاج بأن معرفتنا لكيفية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع مستقلة عن الاعتبارات الدينية. والنتيجة الأخيرة تقبض على الفحوى الأساسي لموقف سعادة العلماني.

من الضروري التنبيه هنا إلى أن القول باستقلال معرفتنا لكيفية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع عن الاعتبارات الدينية لا يقصد منه القول باستقلال ادعائنا المعرفة السابقة، تاريخياً، عن الاعتبارات الأخيرة، بل يقصد منه فقط أن المعرفة السابقة مستقلة منطقياً عن الاعتبارات الأخيرة. فإن سعادة لا ينكر أنّه في مراحل تاريخية معينة من تاريخ البشر، أدّت الاعتبارات الدينية الدور الأهم في عملية تنظيم المجتمع، بمعنى أنّ المؤسسة الدينية كانت

---

(٢٧) عالجنا هذه المسألة في محاضرة في مركز الدراسات العربية المعاصرة، في جامعة جورجتاون في واشنطن. انظر: Adel Daher, *Some Distinguishing Aspects of Saadeh's Thought* (Washington, D.C.: [n.pb.], 1982).

مصدر التشريع وكانت تشرع وفق ما تقتضيه معطيات الوحي (أو الوحي والسنّة، كما في الدولة الاسلامية). ولكن ما ينكره سعادة هو أن تكون هناك علاقة منطقية بين معرفة كيفية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع، من جهة، والمعرفة الدينية، من جهة ثانية. ان الأسس الفلسفية التي يقوم عليها نفيه لوجود علاقة منطقية كهذه هي، في الواقع، الأسس الفلسفية التي يقوم عليها موقفه العلماني.

ثالثاً: العقل المعياري والمعرفة الدينية

من الواضح، إذاً، أنه، في استقصائنا للأساس الفلسفي لعلمانية سعادة، علينا أن نجيب عن السؤال: **ما هي الأسس التي يقوم عليها نفي سعادة لوجود علاقة منطقية بين معرفتنا لكيفية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع وبين المعرفة الدينية؟** في محاولته الاجابة عن هذا السؤال، يلجأ سعادة إلى عدة اعتبارات يمكن اختصارها بالاعتبارات الأربعة الآتية: الاعتبار الأول يتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، والاعتبار الثاني يتعلق بنظرة سعادة إلى القيم على أنها بالضرورة قيم انسانية، أي لا تجد أساسها إلا في الانسان. أما الاعتبار الثالث، فإنه يرتبط **بطبيعة القيم**، من جهة، (بطابعها النسبي على وجه التحديد)، **وبعالمية الدين**، من جهة ثانية. والاعتبار الرابع والأخير يرتبط **بطبيعة الله** ذاته وطبيعة الغاية التي أوجد الانسان من أجلها.

لنبدأ بالاعتبار الأول. انّ الدين من حيث ماهيته، في اعتقاد سعادة، يعنى «بمسائل الآخرة والعقاب والثواب»[28]. فلولا هذه المسائل «لما امتاز الدين بشيء ولما زاد شيئاً على التعاليم الفلسفية السامية التي قال بها فلاسفة عظام والتي لم تأخذ في قلوب عامة البشر المكان الذي أخذه الدين بسبب عدم نسبتها إلى قوة إلهية خفية...»[29]. وإذا كانت هذه المسائل ومسائل أخرى من نوعها هي التي يشكل الانشغال بها السمة الجوهرية المميزة للدين السماوي، إذاً فإن الكلام على المعرفة الدينية هو، بالضرورة، كلام على معرفة تتخذ من «مصدر الانسان ومعاده ومصير الفرد الأخير» موضوعها الرئيس. وان معرفة كهذه، إن وُجدت أو كان ممكناً لها أن توجد، تتخذ طابعاً ميتافيزيقياً خاصاً، بحكم موضوعها الخاص الذي يفترض أنه غير قابل لأن يدرك إلاّ بطرق خاصة (**كالوحي**، مثلاً)، وهي بذلك تشكّل نوعاً مستقلاً من المعرفة لا يمكن رده إلى أنواع المعرفة الأخرى، مثلما لا يمكن رد هذه الأنواع الأخرى اليه.

على افتراض أن سعادة مصيب في نظرته الى طبيعة الدين السماوي وطبيعة المعرفة التي يقدمها، فالسؤال الذي لا بد من أن يواجهنا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يشكّل في هذه النظرة لطبيعة المعرفة الدينية أساساً لتسويغ القول باستقلالية معرفتنا لكيفية تنظيم المجتمع

---

(٢٨) انطون سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ط ٣ (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٨)، ص ٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩.

عن الاعتبارات الدينية؟ ان جواب سعادة عن هذا السؤال يتلخص في الافتراض بأنه لا يمكن اشتقاق نظرة الى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي-الروحي من المعرفة الدينية. يجب أن ننبه القارىء هنا الى أن ما يقوله سعادة ليس أن الدين لم يؤثر سابقاً ولا يستطيع أن يؤثر أو يساعد الآن على ابراز هذه النظرة إلى الحياة والكون، بل انه فقط يريد التأكيد على عدم وجود علاقة منطقية بين الدين وبروز نظرة معينة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي-الروحي[٣٠]. فإنه لا يجوز الخلط، في نظر سعادة، بين ما هو بمثابة علاقة تاريخية أو سببية وبين ما هو بمثابة علاقة منطقية أو مفهومية. فإن سعادة لا ينكر أن الدين، بعد رسوخ عقيدته، يصير من الوجهة الوضعية سبباً أو عاملاً مساعداً في ابراز نظرة معينة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الروحي، ولكنه يحذرنا من ارتكاب خطأ منطقي فادح بتحويل هذه العلاقة بين الدين وتكوُّن نظرة معينة لأمور الدنيا التي لا تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو سببية إلى علاقة منطقية[٣١]. ما يعنيه سعادة هنا، على وجه التحديد، هو أنه قد يكون للدين، في ظل شروط موضوعية معينة، تاريخية وغير تاريخية، دور أساسي في تكوين نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الروحي، «نظرة يكون منشؤها الحقيقي في الاستعداد النفسي للبيئة الاجتماعية الطبيعية»، ولكن هذا الدور لا ينبع منطقياً من ماهية الدين، بل يفرض عليه بعامل ظروف تاريخية معينة[٣٢]. فإنّ أغراض الدين الجوهرية لا تتعدل بعامل اكتساب الدين الدور المشار إليه وتحوله إلى «واسطة لإبراز نظرة المجتمع إلى الحياة». فهذه الأغراض تظلّ هي هي: «تعيين المبدأ والمعاد في ما وراء المادة أو بعد الموت وقبل الولادة». وتظل، بالتالي، الاعتقادات التي يتمحور حولها الدين من النوع الميتافيزيقي[٣٣].

من الواضح، إذاً، أن جواب سعادة عن السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة السابقة هو أن القضايا المحورية للدين هي قضايا ميتافيزيقية وأن الدين، بالتالي، لا يمكن، بحكم ماهيته، أن يكون نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الروحي، وإن كان بعض الظروف التاريخية يفرض عليه أحياناً أن يصير واسطة لإبراز هذه النظرة. فإن هذه المسألة، إذاً، وبما أن مسألة تنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه مسألة ترتبط بمعطيات نظرة كهذه وبالغايات التي تنبع من هذه النظرة، إذاً فإن هذه المسألة مستقلة منطقياً عن الشؤون والاعتبارات الدينية. ان الاستدلال الذي يقود سعادة إلى النتيجة الأخيرة يقوم على افتراض مضمر مؤداه أنه لا يمكن منطقياً اشتقاق نتائج تتعلق بكيفية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع وبالغايات التي يجب أن نحققها من وراء ذلك من مقدمات ميتافيزيقية. فعندما يقول سعادة إن الدين لا يشكل نظرة إلى الكون والحياة بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الروحي، لأنه يتمحور، بحكم ماهيته، حول قضايا تتعلق بمصدر الانسان المطلق ومعاده ومصير الفرد

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

الأخير، فإنه، لا شك، يفترض مقدماً أن القضايا الأخيرة هي من النوع الذي لا يمكن أن نشتق منه نظرة اجتماعية واقتصادية إلى الحياة والكون. من هنا نفهم لماذا يصر سعادة على أن اقتران نظرة كهذه بدين معين هو أمر تفرضه عوامل تاريخية من خارج الدين، وليس أمراً ينبع من طبيعة الدين الجوهرية. ولذلك فإن تجريد الدين من هذه النظرة لا يمكن أن يمس جوهر الدين في شيء، أي عدم الأخذ بهذه النظرة لا يعني، بالضرورة، التخلي عن القضايا التي تحدد طبيعة هذا الدين. ان القول الأخير، كما هو واضح، لا يصدق إلاّ إذا افترض سعادة أنه لا توجد علاقة ضرورية (علاقة منطقية على وجه التحديد) بين التسليم بصدق الاعتقادات الدينية الجوهرية والتسليم بصحة نظرة معينة للكون والحياة بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي. ففي غياب أي علاقة ضرورية بين الاثنين بالمعنى المنطقي للضرورة، يصير ممكناً، من حيث المبدأ، التوفيق بين التسليم بالاعتقادات الدينية الجوهرية والتسليم بأي نظرة اجتماعية ـ اقتصادية للحياة والكون. بصورة أكثر تحديداً، إن ما يفترضه سعادة هو أنّ المسلم أو المسيحي قد يتبنّى عقيدة اجتماعية ـ اقتصادية كالاشتراكية، مثلاً، أو قد يرفضها، دون أن يتوقف عن أن يكون مسلماً أو مسيحياً في كلتا الحالتين.

لا بد عند هذه النقطة من أن يواجه سعادة الاعتراض التالي، وهو اعتراض تَوَقَّعه سعادة نفسه، ألا وهو: ان اقتران نظرة اجتماعية ـ اقتصادية معينة إلى الحياة والكون بدين سماوي كالاسلام، مثلاً، ليس أمراً فرضته ظروف تاريخية معينة على هذا الدين، بل أمر ينبع من ماهية هذا الدين. وهذا يعني، بناء على هذا الاعتراض، أن معرفتنا لكيفية تنظيم المجتمع والغايات التي يفترض تحقيقها من وراء هذا التنظيم ليست قط مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، بل انها على العكس من ذلك تماماً، غير ممكنة دون الأخيرة. ولكن هذا الاعتراض، إذا لم نزوده بأساس مستقل، لا يكون أكثر من مصادرة على المطلوب أو أكثر من مجرد نفي لما يقوله سعادة. إذاً فالسؤال الذي لا بد للمعترض على موقف سعادة من أن يتصدى له هو السؤال التالي: كيف يمكن اشتقاق نظرة اجتماعية ـ اقتصادية إلى الحياة والكون من الاعتقادات الميتافيزيقية الجوهرية للدين السماوي؟ الجواب الوحيد الذي يمكن للمعترض أن يلجأ اليه هنا والذي توقعه سعادة هو أن المعرفة الدينية لا تقتصر على تعيين المبدأ والمعاد في ما وراء المادة، بل تتجاوز ذلك الى تعيين المعيار الأخير للخير والشر.

ولكن كيف يمكن للمعرفة الدينية أن تزوّدنا بالمعيار الأخير للخير والشر؟ ان الجواب الوحيد عن هذا السؤال الذي يمكن أن يؤخذ بعين الجد هو الجواب الذي يجعل المعرفة الخلقية مشتقة من معرفة الأوامر والنواهي الالهية. هنا لا بد لأصحاب هذا الموقف من أن يفترضوا أن ما يأمر به الله هو، بالضرورة، خير، وما ينهى عنه هو، بالضرورة، شر، وأن معرفتنا لما يأمر به الله وما ينهى عنه ليست كافية فحسب، بل هي ضرورية أيضاً لمعرفتنا ما هو خير وما هو شر. وإذا صح هذا الافتراض، إذاً فإن المعرفة الدينية، وإن كانت تتمحور حول قضايا ميتافيزيقية أو شبه ميتافيزيقية تتعلق بمصدر الانسان المطلق ومصيره الأخير، إلاّ أنها تتضمن أيضاً حقائق تكشف لنا عما يريده منا ولنا هذا المصدر المطلق، وبالتالي فإنها

معرفة لما يجب علينا أن نفعله وللغايات التي يجب أن نحققها. ولكن معرفتنا للغايات التي يجدر بنا أن نحققها هي معرفة ضرورية، كما يعترف سعادة نفسه، لمعرفتنا كيفية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع، ولذلك فإذا كانت السابقة غير ممكنة باستقلال عن المعرفة الدينية، فإن هذا ينطبق أيضاً على المعرفة الأخيرة. وهكذا يتضح، بناء على الموقف الذي يشكّل مدار كلامنا الآن، انه لا مهرب من اللجوء إلى اعتبارات دينية في عملية تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع لأنه لا مهرب من اللجوء إليها لمعرفة ما هو واجب معيارياً.

ان رد سعادة على الموقف الأخير يقوم على نظرته إلى القيم على أنها، بالضرورة، قيم انسانية، أي لا يمكن إلاّ أن تجد أساسها الأخير في الانسان[34]. ان القول الأخير قد يؤول إما على نحو ابستمولوجي أو على نحو انطولوجي، والمرجَّح أن سعادة، وان كان ما قاله حول موضوع القيم لا يشير بوضوح سوى إلى تبنّيه التأويل الانطولوجي، تبنّى أيضاً التأويل الابستمولوجي، ولو بصورة مضمرة. فإن ما يرجح هذا الأمر، في نظرنا، هو أن سعادة، كما رأينا في بداية هذه الدراسة، أعطى للعقل وظيفة معيارية ـ جوهرية، رافضاً النظرة الوضعية التي اعتبرت مفهوم العقلانية المنهجية أو التكنولوجية مستنفداً لمفهوم العقلانية برمته.

إذاً، فإذا كان سعادة قد اعتبر الانسان المصدر الأخير للقيم، فإن هذا في ضوء الأمر السابق، يقودنا باتجاه التأويل الابستمولوجي، أي التأويل الذي يقول ان معرفة القيم تجد أساسها الأخير في الانسان، في العقل، لا الوحي. بمعنى آخر، فإذا كان سعادة قد أعطى للعقل وظيفة معيارية، فإن هذا يعني أنه افترض أن القيم هي موضوع ممكن للمعرفة. ولكنه في جعل الانسان مصدرها، علاوة على الافتراض السابق، فإنه لا يملك إلاّ أن يستنتج أن القيم، من حيث هي موضوع ممكن لمعرفتنا، تجد أساسها الابستمولوجي الأخير في العقل المستقل، وليس في أي مصدر آخر، محايث أو مفارق.

إن السؤال الذي لا بد لسعادة من مواجهته الآن هو السؤال التالي: ما هي الاعتبارات التي تفرض علينا أن نقول إن القيم، من حيث هي موضوع ممكن لمعرفتنا، تجد أساسها الابستمولوجي الأخير في الانسان؟ إن جواب سعادة يعتمد بصورة أساسية على نظرته الى القيم على أنها، بحكم طبيعتها، قيم للإنسان. فما هو خير أو شر، حق أو باطل، جميل أو قبيح هو كذلك بالنسبة للإنسان في ظل شروط موضوعية معينة، من تاريخية واجتماعية وثقافية. من النتائج المهمة المترتبة على هذه النظرة الى طبيعة القيم والتي لها علاقة مباشرة بالسؤال المطروح النتيجة القائلة ان الانسان هو معيار القيم. بمعنى آخر، أن نقول: إن القيم هي قيم للإنسان، وأن نقول إن ما هو ذو قيمة ليس هو كذلك من منظور إنساني فقط، بل لأنه يرتبط بالانسان أيضاً، بحياته ومصالحه وغاياته، على نحو معين. إذاً ما ينبع من هذا هو أنه إذا افترضنا ان الدين يفرض عمل الخير وتجنُّب الشر، فإن هذا لا يمكن أن يعني، بالنسبة

(٣٤) سعادة، شروح في العقيدة، ص ١٦٣ و١٧٠ ـ ١٧١. هنا يوضح سعادة قوله إنّ الانسان مصدر القيم لا يعني الانسان الفرد، بل الإنسان ـ المجتمع. للتوسع أكثر في دراسة مفهوم الانسان ـ المجتمع، أنظر: ضاهر، المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية، الفصل الثالث.

لسعادة، سوى أن الدين يحض الانسان على عمل ما هو خير للإنسان وعلى تجنب ما هو شرّ له. فإن المضمون الوحيد للخير والشر هو، بالضرورة، مضمون انساني.

إذا صح تحليل سعادة، إذاً فإن الإرادة الإلهية لا يمكن أن تكون هي المعيار الأخير لما هو خير أو شرّ، حق أو باطل، جميل أو قبيح. فإذا أمرنا الله بأن نقوم بأفعال من نوع معين أو نستنكف عن القيام بأفعال من نوع معين، فلا يمكن أن يكون السبب لذلك، حسب تحليل سعادة، سوى أنها خير لنا أو شر لنا. فالمعيار هو مصلحة الإنسان: «مصلحة الانسان في الحياة والارتقاء»، حسب تعبير سعادة، وليس الإرادة الالهية[٣٥]. فالخير، إذاً، ليس خيراً لأن الله يأمر بفعله، بل ان الله يأمر بفعله لأنه خير. بصورة مماثلة، الشر ليس شراً لأن الله ينهى عنه، بل ان الله ينهى عنه لأنه شر. من الواضح هنا أن ما يترتب على هذا التحليل هو أن معايير التقويم معايير مستقلة منطقياً عن الارادة الإلهية، وبالتالي فإنها معطاة لنا بصورة سابقة منطقياً على معرفتنا الأوامر والنواهي الإلهية. ولذلك فإنّ لجوءنا إلى المعرفة الدينية ـ معرفة الأوامر والنواهي الإلهية، على وجه التحديد ـ لا يمكن أن يشكّل، على المستوى الابستمولوجي، الملاذ الأخير لغرض الحصول على معرفة خلقية أو معيارية.

إن المسألة الرئيسة التي تشكل محور تفكير سعادة هنا هي أنه لا يجوز الخلط بين النظر إلى أغراض الدين على أنها تشتمل على أغراض خلقية والنظر الى الدين على أنه يشكل، على المستوى الابستمولوجي، الأساس الأخير للأخلاق. فإنه لا انكار، في نظر سعادة، لكون الدين ذا أغراض أخلاقية، أي لكون الله يحضّ على عمل الخير وتجنب الشر. ولكن معرفتنا لهذه الحقيقة ليست ذات مضمون خلقي محدد[٣٦]. انها، بمعنى آخر، معرفة لطبيعة الله، من حيث هو كائن كلّي الخير، ولذلك فإن القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة لا يمكن أن تعني سوى أن الله، الكلي الخير، يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر دونما أي تعيين لما هو الخير ولما هو الشر. بمعنى آخر، إنه لتحصيل حاصل أو لأمر صادق بالضرورة المنطقية أن يأمر الكائن الكلي الخير بفعل الخير وبالاستنكاف عن فعل الشر، مما يعني أن صدق القول الأخير مكفول قبلياً، وبغضّ النظر عن المضمون المحدد للخير والشر. ولكن هذا يعني أنه لا يمكننا أن نشتق منطقياً منه أي نتائج معيارية محددة، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يشكل البداية المطلقة للمعرفة الخلقية، ولا حتى مقدمة من مقدمات المعرفة الخلقية. إن المعرفة الأخيرة، كما هو واضح من تحليلنا السابق لأفكار سعادة، تستوجب، في المقام الأول، معرفة الانسان لمبادىء ومعايير لا تستمد صحتها من كونها المبادىء والمعايير التي يأمر الله عباده بالتقيد بها، بل من كونها المبادىء والمعايير التي يضمن تقيد الانسان بها، في ظل شروط تاريخية أو ثقافية معينة، تحقيق مصلحته في الحياة والارتقاء على أفضل وجه ممكن. بمعنى آخر، إذا كانت طبيعة الله تفرض عليه أن يأمر عباده بفعل الخير والاستنكاف عن فعل الشر، فإن طبيعة القيم تفرض

---

(٣٥) للتوسع في دراسة نظرة سعادة الى القيم، انظر: المصدر نفسه، الفصل السابع.

(٣٦) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٨ ـ ١٧١.

أن تكون مسألة تعيين ما هو الخير وما هو الشر متروكة للإنسان[٣٧].

إن نظرة سعادة إلى طبيعة القيم وجعله الانسان ـ مصلحته في الحياة والارتقاء ـ معيار القيم يفرضان عليه، ليس فقط حسبان المعرفة المعيارية أو الخلقية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، بل وأيضاً حسبانها في أساس المعرفة الأخيرة. فإذا كان معيار الخير والشر مستقلاً منطقياً عن الارادة الالهية، لارتباطه بحياة الانسان ومصالحه، إذاً فإن معرفة أنّ ما يأمرنا به الله خير وما ينهانا عنه شر، وإن كانت، كما رأينا، ليست ذات نتائج معيارية محددة، إلاّ أنها غير ممكنة دون افتراضنا مقدمات معيارية معينة. فإذا كنّا نعرف أن الله يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر، فذلك لأننا نعرف أنه بطبيعته كلّي الخير. ولكن أنْ نعرف أنّ كائناً كلي الخير هو أمر غير ممكن دون افتراضنا مقدّماً معرفتنا للمعيار المطلوب للتمييز بين الخير والشر. فدون معرفتنا لما هو هذا المعيار، لا يمكننا أن نقول إن ما يأمرنا بفعله هذا الكائن خير وما ينهانا عنه شر، وبالتالي لا يمكننا أن نكون في وضع ابستمائي يسمح لنا بأن نقول إنه كلي الخير. من الواضح، إذاً، أنّ تحليل سعادة لا بد أن يقوده الى النتيجة بأن معرفتنا للقيم ومعايير التقويم هي في أساس معرفتنا الدينية، أي أن للأخلاق أسبقية ابستمولوجية على الدين.

لنتناول الآن التأويل الأنطولوجي لقول سعادة إن الانسان هو المصدر الأخير للقيم. إن هذا التأويل يعني أمرين: انه يعني، أولاً، نفياً للواقعية الأخلاقية، ويعني، ثانياً، توكيداً لنسبية القيم[٣٨]. إن هذين الأمرين مرتبطان، في الواقع، ارتباطاً وثيقاً في ذهن سعادة. فأنْ ننفي الواقعية الأخلاقية هو أن ننفي أن تكون القيم جزءاً من العالم الموضوعي، أي أن نرفض تشييء القيم. ان سعادة لا يترك أي مجال للشك في أنه يرفض الواقعية الأخلاقية. إن رفضه لها واضح من رفضه النظر إلى القيم على أنها مادية، أي على أنها وقائع أو كيفيات محايثة للواقع المادي، وأيضاً من رفضه النظر إليها على أنها ذات شأن غيبي أو ميتافيزيقي، أي على أنها مفارقة للعالم المادي[٣٩]. بمعنى آخر، إن القيم لا هي كيفيات مادية ولا هي كيفيات ميتافيزيقية تنتمي إلى الواقع الموضوعي في ذاته. إذاً فإنّ نفي الواقعية الأخلاقية، بالنسبة إلى سعادة، هو، بالضرورة، توكيد كون القيم، بحكم ماهيّتها، قيماً تجد أساسها الانطولوجي في الإنسان. من هنا نفهم قول سعادة إن المنشأ الأصلي لنظرة الإنسان للحياة والكون بالمعنى الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ الروحي هو الإنسان: إنه الخالق لكل القيم. ولكن هذا، بدوره، يحتم علينا أن ننظر إلى القيم على أنها، بالضرورة، قيم للإنسان، فيتضح لنا، بالتالي، كيف يقود نفي الواقعية الأخلاقية في ذهن سعادة نحو نظرة نسبية إلى القيم[٤٠].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣٨) اننا نفهم بالواقعية الأخلاقية هنا ما فهمه بها الفيلسوف الانكليزي المعاصر ر.م. هير. انظر:
R. M. Hare, «Ontology in Ethics,» in: Ted Honderich, *Morality and Objectivity* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 39-53.

(٣٩) سعادة، شروح في العقيدة، ص ٧٩ و١٧٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٥. النسبية المقصودة هنا هي النسبية الاجتماعية.

ولكن إذا كان الإنسان هو الخالق الأصلي لكل القيم، فإن هذا يضمن الاستقلالية المنطقية لنشاط الإنسان المستهدف تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع عن الدين. لا شك طبعاً أن الإنسان، في خلقه القيم، قد يتأثر بالدين ومقتضيات النظرة الدينية والممارسة الدينية، وهذه حقيقة تاريخية، وليست منطقية. بمعنى آخر، على الرغم من أن القيم تجد أساسها الانطولوجي الأخير في الانسان، إلّا أن سعادة لم ينكر، كما بيّنا سابقاً، إمكان أن يكون للدين دور في تعديل نظرة الإنسان القيمية للحياة والكون وفي إبراز بعض عناصرها، ولكن تأثيره يخضع لشروطها هي أكثر مما يخضع لشروطه هو[41]. وهذا يعني أن الواقع التاريخي قد يكون على نحو بحيث ينعكس شيء من دين الانسان في قيمه وفي النظرة التي يولّدها للحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الروحي، ولكن يظل الإنسان هو مصدرها الأخير. والمسألة الأخيرة مسألة تتعلق بالطبيعة المنطقية للقيم، وليس بأي وقائع أو علائق تاريخية. القيم إذاً سابقة منطقياً على الدين، ولكن هذا لا يعني أنها سابقة تاريخياً على الدين.

من الواضح، إذاً، أن التأويل الأنطولوجي لاعتقاد سعادة بأن الانسان هو مصدر القيم يقود الى النتيجة نفسها التي رأينا أن التأويل الابستمولوجي يقوده اليها. وهذه النتيجة هي أن القيم معطاة للإنسان بصورة سابقة منطقياً على الدين. وإذا كانت مسألة تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع لتحقيق أغراض معينة هي مسألة مرتبطة، بالضرورة، بتبني قيم معيّنة (أي مسألة منوطة بالنظر إلى غايات معينة على أنها الغايات التي يجدر بالإنسان أن يحققها لذاتها)، مثل ارتباطها بمسألة معرفة الوقائع الاجتماعية المطلوبة، فهي إذاً مسألة مستقلة منطقياً عن الدين.

إن سعادة لا يكتفي بحسبان القيم نسبية، بمعنى أن الانسان هو خالقها وأنها، فقط، قيم للإنسان، بل انه يتجاوز ذلك الى حسبانها نسبية بمعنى مسايرتها للاختلاف في الثقافات والمجتمعات والبيئات[42]. هذه النسبية ليست مجرد نسبية أفعال وأحكام، بل انها تتجاوز ذلك الى كونها نسبية معايير. إن هذا النوع من النسبية الذي يتبناه سعادة، هو ما صار يعرف في الأدبيات الغربية بالنسبية الثقافية أو السوسيولوجية. إن هذا النوع من النسبية انتشر بشكل واسع بين الأنثروبولوجيين الغربيين في الفترة التي عاش فيها سعادة، وإن اطلاعه الواسع على الأدبيات الأنثروبولوجية التي انتشرت في وقته أثر دون أدنى شك على اتجاهه نحو تبني نظرية النسبية الثقافية أو السوسيولوجية.

إن تبنّي سعادة لهذا النوع من النسبية ينقلنا إلى الاعتبار الثالث الذي لجأ إليه سعادة للبرهنة على الاستقلالية المنطقية لمسألة تنظيم أو اعادة تنظيم المجتمع عن الاعتبارات الدينية. فإذا كانت القيم نسبية بالمعنى الذي تقتضيه النظرية النسبية السوسيولوجية أو الثقافية، فإن

---

(٤١) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٥ ـ ١٦٨.

(٤٢) سعادة، شروح في العقيدة، ص ٧٩ ـ ٨٠.

الدين، بحكم طبيعته، عالمي، أي موجَّه لجميع الثقافات في جميع العصور والأمم[43]. ومن هذا استنتج سعادة أنه لا يمكن للدين أن يتضمن، كجزء من ماهيّته، نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الروحي، لأن نظرة كهذه تنطوي بالضرورة، على قيم انسانية معينة ترتبط بشروط ثقافية واجتماعية وتاريخية معينة وبخصائص بيئية معينة لأمة معينة. إذاً إذا صادف أن ارتبطت نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى المقصود بدين سماوي، فإن هذا أمر تفرضه عوامل تاريخية معينة، وليس أمراً نابعاً من ماهية الدين أو ماهية النظرة المذكورة. فإن ارتباط هذه النظرة، إذاً، بالدين السماوي المعني ما هو إلاّ أمر عارض[44].

ولكن هل عالمية الدين ونسبية القيم بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الثقافية أو السوسيولوجية تقودان، بالضرورة، إلى النتيجة التي اعتقد سعادة أنهما تقودان اليها؟ ان الجواب هو، في نظري، بالنفي، إلاّ إذا حسبنا النسبية الثقافية أو السوسيولوجية أساساً كافياً للنسبية الأخلاقية. ولكن ليس واضحاً كيف يمكن للنوع الأول من النسبية أن يكون مسوّغاً للنوع الثاني. إن النوع الأول يقول إن القيم تختلف باختلاف الثقافات أو المجتمعات أو حتى تختلف داخل المجتمع الواحد من عصر لآخر. فما يحسبه مجتمع من المجتمعات خيراً أو شراً لا يحسبه مجتمع آخر خيراً أو شراً. وقد يكون مردّ الاختلاف هنا إلى تباين في الظروف التاريخية لهذين المجتمعين أو تباين في ظروفهما البيئية، وليس إلى تباين في معايير التقويم لكليهما. ولكن حتى لو كان هذا الاختلاف في معايير التقويم، فإن هذا الاختلاف قد يجد تفسيره في وقائع تتصل بالظروف الموضوعية والثقافية لهذين المجتمعين وليس في طبيعة المعايير القيمية. بمعنى آخر، لا يوجد تناقض منطقي هنا في تسليمنا بوجود تباين حتى في معايير التقويم بين المجتمعات المختلفة وعدم نفينا لوجود معايير موضوعية للقيم تتخطى الفروقات الثقافية وغير الثقافية بين المجتمعات المختلفة. وبما أن النسبية الأخلاقية، في مقابل النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، هي نظرية في طبيعة القيم وطبيعة معايير التقويم فإنه ليس بالإمكان، إذاً، اشتقاقها منطقياً من النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، لأن الأخيرة تقوم على فرض ذي مدلول واقعي مؤداه أن القيم ومعايير التقويم تختلف، بحكم الواقع، باختلاف المجتمعات أو الثقافات. ان النسبية الأخلاقية تقول شيئاً آخر تماماً، إنها تقول إن معايير التقويم، بحكم طبيعتها، وليس بسبب عوامل ثقافية أو تاريخية أو ما أشبه ذلك، هي معايير نسبية، بمعنى أن ما يشكل معياراً صحيحاً من منظور ثقافة معيّنة ليس، بالضرورة، معياراً صحيحاً من منظور ثقافة أخرى. فحتى لو كان هناك معيار واحد للتقويم مشترك بين ثقافتين أو أكثر، فإنه سيكون من قبيل الصدفة الواقعية، ليس إلاّ، إن هذا المعيار صحيح من منظور أكثر من ثقافة. باختصار، إن النسبية الثقافية أو السوسيولوجية هي أطروحة عن الواقع، أما النسبية الأخلاقية، بالمقابل، فهي أطروحة فلسفية حول الطبيعة المنطقية للقيم ولمعايير التقويم

---

(٤٣) سعادة، نشوء الأمم، ص ١٦٢.

(٤٤) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٥ ـ ١٧٩.

وليست، بالتالي، ذات مدلول واقعي. إذاً لا يبدو أنه بإمكاننا أن نشتق الأطروحة الأخيرة من السابقة.

إذا صح ما نقوله، فإنّ سعادة إذاً لم يكن مصيباً في اعتقاده بأن نسبية القيم، بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، متنافرة مع عالمية الدين أو تتعارض مع النظر إلى الدين، بما هو شأن عالمي، على أنه محتضن لنسق قيمي معين. فإذا كان ممكناً أن تصدق النسبية الثقافية أو السوسيولوجية دون أن تصدق النسبية الأخلاقية، كما حاولنا أن نبيّن، فإنّ صدق السابقة إذاً لا يعني، بالضرورة أنه لا وجود لمعايير موضوعية للتقويم تتخطّى الفروقات الثقافية والبيئية، واحتضان دين سماوي لهذه المعايير، في هذه الحالة، لا يمكن أن يتعارض مع عالميته، فتبطل، بالتالي، حجة سعادة.

من الواضح من تحليلنا السابق أنه لا خيار منطقي أمام سعادة سوى اللجوء إلى اعتبارات غير الاعتبارات المرتبطة بأطروحة النسبية الثقافية أو السوسيولوجية لإنقاذ حجته السابقة. إن عليه أن يتجاوز الخطأ الذي وقع فيه معظم أنثروبولوجيِّي الفترة التي عاش فيها سعادة، فلا يخلط، كما فعلوا، بين النسبية الثقافية والنسبية الأخلاقية، وأن يبيّن عن طريق اللجوء إلى اعتبارات منطقية وفلسفية ما إذا كانت القيم ومعايير التقويم بطبيعتها نسبية. إنّ ما يحتاج إليه سعادة، على وجه التحديد، هو البرهنة على أنه لا يمكن، بالضرورة، وجود معايير موضوعية للقيم تتخطّى الفروقات الثقافية والبيئية، أي صحيحة لكل الأمم في كل العصور. فإذا كانت هذه بالفعل هي الطبيعة المنطقية للقيم ومعايير التقويم، فعندها يكون سعادة مصيباً في ادّعائه بأن عالمية الدين تتعارض، بالضرورة، مع احتضانه نسقاً معيناً من القيم. فإن أي نسق قيمي، إذا صدق ما يرمي إليه سعادة، هو نسق صحيح من منظور ثقافة ما، وليس بالضرورة صحيحاً من منظور ثقافة سواها. ولكن هذا يفرض علينا ألّا نربط بالدين أي نسق قيمي على نحو يهيّىء لنا أن العلاقة بين الاثنين هي أكثر من علاقة واقعية أو تاريخية. إن ما يعنيه هذا هو أنه لا يمكن لأيّ نسق قيمي أن يكون جزءاً من ماهية الدين، مما يحتم الاستنتاج مع سعادة أنّ العلمانية، بنزعها وظيفة التقويم من الدين ووضعها في الانسان، هي تنزيه للدين، لأنها الوسيلة لإعادة الدين إلى طابعه العالمي. فهي بإعادته إلى عالميته إنما تعيده إلى ماهيته.

إذا افترضنا، إذاً، صدق النسبية الأخلاقية، فإنه يصير بإمكاننا أن نصوغ حجة سعادة على النحو الآتي: إن حقائق الدّين عالمية (غير نسبية) بطبيعتها، بينما حقائق الأخلاق أو الحقائق القيمية، بعامة، هي حقائق نسبية (غير عالمية) بطبيعتها. ما يتبع من هذا، بالضرورة المنطقية، هو أنه لا يمكن لحقائق الدين أن تحتوي على حقائق أخلاقية أو قيمية. وإذا أضفنا الآن مقدمة أخرى مضمرة في حجة سعادة، ألا وهي أن حقائق الدين لا يمكن أن تتضمن حقائق اجتماعية أو تاريخية وما أشبه ذلك، إذاً فلا مهرَب من الاستنتاج بأن تنظيم المجتمع على نحو معيّن مسألة مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، لأنها، كما رأينا، تستلزم اللجوء فقط

إلى المعرفة الاجتماعية والمعرفة الأخلاقية اللتين فرضت مقدمات سعادة حسبانهما مستقلتين منطقياً عن المعرفة الدينية.

من الضروري العودة إلى تذكير القارىء هنا بأن سعادة في فصله منطقياً بين الدين والقيم لم يقصد أيضاً أن ينفي وجود علاقة تاريخية بين الاثنين. فإن سعادة كان يدرك أنّ الدين، تحت ضغط ظروف تاريخية وواقعية معينة، لا بدّ أن يجسّد في مؤسساته وممارسات أتباعه نسقاً قيمياً معيناً ينعكس في نظرة معينة للحياة والكون بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الروحي. ولكن ما أراد التأكيد عليه سعادة هو أن الدين، بحكم كونه عالمياً، أي موجهاً لكل الثقافات في كل العصور، فإنّ من الطبيعي له، في محاولته الحفاظ على عالميته، إما أن يعطي النسق القيمي الذي تبنّاه تحت ضغط ظروف تاريخية معينة طابعاً مطلقاً أو أن يتخلّى عن هذا النسق، محرّراً نفسه في الوقت نفسه من النظرة الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الروحية للحياة والعالم النابعة من هذا النسق. ولكن إذا كانت القيم نسبية بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الأخلاقية كما أوضحناها، إذاً فإنه سيكون أمراً خارقاً من الوجهة العقلانية أن يعمل الدين على إضفاء طابع مطلق على النسق القيمي المذكور، والخيار الوحيد الذي يبقى أمام الدين في هذه الحالة هو تخلّيه عن هذا النسق القيمي والنظرة الاجتماعية ـ الاقتصادية المرتبطة به، بل تخلّيه عن الوظيفة التقويمية برمّتها. فإنّ الفحوى الأساس لوجهة نظر سعادة هنا هو أن تمسك الدين بالنظرة الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الروحية التي ارتبطت به، بعامل ظروف تاريخية معيّنة، يحتم عليه، إمّا أن يعطي لنفسه طابعاً نسبياً، فيتجرد من عالميته، أي من ماهيته، أو أن يعطي هذه النظرة طابعاً مطلقاً، فيجرد القيم التي تنطوي عليها هذه النظرة من طبيعتها النسبية. وكلا الخيارين، لا شك، خارقان منطقياً. إذاً فالخيار العقلاني الوحيد هو العلمانية، لأنها، بفصلها منطقياً بين الدين والقيم وربط الأخيرة بالإنسان، تحفظ للدين طابعه المطلق وللقيم طابعها النسبي[٤٥].

ننتقل أخيراً إلى الاعتبار الرابع الذي لجأ إليه سعادة للبرهنة على أن معرفة الإنسان لكيفية تنظيم المجتمع مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية. فإذا كان الاعتبار الأول، كما رأينا، يرتبط بطبيعة المعرفة الدينية ذاتها والاعتبار الثاني يرتبط بطبيعة القيم والثالث بطبيعة الدين، فإن الاعتبار الرابع والأخير يرتبط بطبيعة الله ذاتها. إن الكلام على طبيعة الله هنا هو كلام يرتبط، بالضرورة، بما يفهمه المسلم أو المسيحي بطبيعة الألوهية. والله، حسب هذا المفهوم، هو الخالق للإنسان ولكل شيء آخر، وكل ما خلقه الله إنما خلقه لسبب محدد. والله، بناء على هذا المفهوم نفسه، كائن مطلق الكمال وبالتالي كائن مطلق العقلانية. إذا فهمنا الله على هذا النحو، فإنه لا يعود بإمكاننا، كما يدّعي سعادة، أن نعطي تأويلاً متماسكاً للموقف المناهض للعلمانية. فإن موقفاً كالأخير، بجعله مسألة تنظيم المجتمع مرتبطة، بالضرورة، وليس لأسباب تاريخية، باعتبارات دينية، لا يمكن إلاّ أن يقود الى نتائج لا يرضى

---

(٤٥) انظر: Daher, *Some Distinguishing Aspects of Saadeh's Thought*, p. 31.

بها الله نفسه ولا يمكن أن يكون قد أرادها للإنسان. من هذه النتائج تقييد عقل الانسان بشرع جامد والحط من قدراته العقلية[٤٦].

حتى نفهم وجهة نظر سعادة، لنحاول أن نبين، أولاً، ما الذي يشكل، في نظره، النتائج الأخيرة المترتبة على المفهوم التقليدي للألوهية كما نجده في الاسلام أو المسيحية. فكما رأينا، أن الله، حسب هذا المفهوم التقليدي، خلق كل شيء لسبب. إذاً ما يترتب على هذا فوراً هو أن الله خلق عقل الانسان لسبب. إذا أضفنا الآن أن السبب الذي خلق من أجله أي شيء يكمن في وظيفته الجوهرية، فإن السبب وراء خلق العقل الانساني يكمن إذاً في وظيفة العقل الجوهرية. ولكن ما هي هذه الوظيفة الجوهرية؟ الجواب الواضح، في نظر سعادة، هو أن وظيفة العقل الجوهرية هي المعرفة والإدراك والتبصُّر والتمييز وتعيين الأهداف والفعل في الوجود[٤٧]. من الواضح هنا أنّ وظيفة العقل الجوهرية لا تنحصر في معرفة الواقع ومعرفة أفضل الوسائل لتحقيق أهداف متّفق عليها، بل إنها تتجاوز ذلك الى معرفة الأهداف، إلى معرفة ما يجب أن يكون عليه الواقع. وما يعنيه هذا، حسب تعبير سعادة، هو أن الله أعطى الإنسان «القوة المميّزة المدركة لينظر في شؤونه ويكيّفها في ما يفيد مصالحه ومقاصده الكبرى في الحياة»[٤٨].

ان وظيفة العقل الجوهرية ترتبط بشيء آخر، بالغرض الذي أُوجد من أجله الانسان. ان الطبيعة الجوهرية للإنسان قطباها الحرية والمسؤولية، وهذا يعني أن الإنسان خلق ليختار ويفعل بحرية وليتحمّل مسؤولية اختياراته وأفعاله. إن المبدأ المحدد المترتب على هذا هو «مبدأ أن يختار الانسان بملء حريته اتجاهه والمصير الذي يريده لنفسه»[٤٩]. ان مفهوم الحرية المسؤولة لا تطبيق له إلاّ على الأفعال العقلانية. من هنا يتّضح كيف تستوجب الطبيعة الجوهرية للإنسان وجود ترابط ضروري بين الحرية والمسؤولية، من جهة، والعقل، من جهة ثانية. بمعنى آخر، إن الله خلق الإنسان وخلق له عقلاً لتحقيق إنسانيته، فكان «العقل الإنساني... حرّاً بإرادة المصدر الذي نشأ عنه لكي يسير نحو ما هو الأفضل، ليقرر بذاته ما هو الأفضل في حياته، ليسير بقوة تمييزه وإدراكه نحو ما هو الأفضل، ليقرر من ذاته وبذاته ما هو المصير الأفضل في حياته»[٥٠].

إن الله الذي خلق الإنسان ووهبه العقل لتحقيق إنسانيته هو ذاته كائن عقلاني بصورة مطلقة. وما يعنيه هذا هو أنّ أفعاله لا يمكن أن تنبع من مقاصد متضاربة، ولا يعقل، بالتالي، أن يكون الله قد خلق الانسان كائناً حراً مسؤولاً عن أفعاله ووهبه العقل لتجسيد حريته المسؤولة في أفعاله واختياراته وأن يكون قد فرض عليه في الوقت نفسه شرعاً جامداً

(٤٦) سعادة، نشوء الأمم، ص ١٢٨.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) المصدر نفسه.

ونسقاً ثابتاً من القيم يمنعه من ممارسة قدراته العقلية. انه لا يمكن حتى منطقياً التفكير، في اعتقاد سعادة، بأن الله الذي وهب الانسان العقل ليميّزه عن المخلوقات الأخرى وليجعله قوة فاعلة في الوجود عاد فعطل «هذه القوة بشرع أبدي أزلي جامد» وأنزل الانسان إلى «درجة العجماوات المسيرة بلا عقل ولا وعي»[51]. من الواضح، إذاً، انطلاقاً من تحليل سعادة للطبيعة الإلهية ومن تأويله للغرض من خلق الإنسان، أن هناك استحالة منطقية في أن يفرض الله على الانسان شروطاً تمنعه من ممارسة قدراته العقلية أو لا تسمح له بإعطاء عقله أكثر من دور ثانوي في حياته.

ولكن السؤال الذي لا بدّ أن يواجهه سعادة الآن هو السؤال التالي: على افتراض أنّ سعادة مصيب في نظرته إلى طبيعة الله وفي تأويله للغرض من خلق الإنسان، لماذا يصر سعادة على أن تبني موقف علماني أمر تحتّمه مقدّماته حول طبيعة الله وحول الغرض من خلق الإنسان؟ ان النتيجة التي توخّى سعادة الوصول إليها من مقدّماته المعنيّة غير ممكنة إلّا إذا أضاف سعادة إلى مقدماته مقدمة أخرى مفادها أن عدم تبنّي موقف علماني يعني، بالضرورة، إخضاع الانسان «لشرع أزلي جامد» وتعطيل عقله، وبالتالي إبطال الشروط القمينة بممارسته حريته المسؤولة. ولكن هل هذه المقدمة الإضافية معقولة؟ ان سعادة نفسه، وإن كان في تناوله لمفهوم الدولة الدينية في نشوء الأمم اقترب من النظر إلى كلّ شرع ديني على أنه شرع جامد، عاد فاستدرك قائلاً إن الاجتهاد في الاسلام جنّب الشرع الاسلامي الانزلاق نحو الجمود «وكان مفيداً جداً في تطوير الشرع والحقوق»[52]. ان استدراك سعادة هنا لا يخدم حجته، لأن الذي يرفض العلمانية ويعود إلى اعتبارات دينية معينة بوصفها أساساً لتنظيم شؤون المجتمع السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ القانونية قد يدّعي أنه لا يأخذ من الدين سوى المعايير الأساسية كمعيار العدالة والمساواة وما أشبه ذلك، وهي المعايير المطلوبة لتقرير الغايات الأخيرة التي يجب أن يحققها تنظيم شؤون المجتمع المختلفة، ولكنها ليست المعايير التي تقرر الوسائل المطلوبة لتحقيق هذه الغايات. وإذا كان هذا هو موقف من يرفض العلمانية، إذاً، فإنّ من يرفض العلمانية، في هذه الحالة، لا يعطّل دور العقل، بل يعطيه دوراً كبيراً في تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق الغايات المستقاة من الدين. إنّ من يقف موقفاً كهذا يحصر دور العقل، لا شكّ، في الأمور التي ليس لها مساس بالقضايا المعيارية ـ الجوهرية، فيتقلّص مفهوم العقلانية لديه إلى مفهوم كونها مجرّد عقلانية علمية ـ منهجية ـ تقنية، ولكنه، مع ذلك، يُبقي للعقل دوراً كبيراً.

من الواضح، إذاً، أن الاعتراف بأنّ الموقف المناهض للعلمانية، قد لا يعني أكثر من التقيد بالغايات الأخيرة التي أمر الله الانسان بتحقيقها وجعلها الأساس لتنظيم شؤون المجتمع المختلفة هو أمر يضعف كثيراً حجة سعادة السابقة. فإن هذا الاعتراف يبطل المقدمة

---

(51) المصدر نفسه، ص ١٢٧ و١٢٨.

(52) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

المضمرة لهذه الحجة، ألا وهي المقدمة التي تقول، كما رأينا، إن عدم تبني موقف علماني هو بمثابة إخضاع للإنسان لشرع جامد وبمثابة تعطيل لقواه العقلية. ولكن هذا لا يعني أنه لم يبقَ في جعبة سعادة أي شيء لإنقاذ هذه الحجة. في الواقع بالإمكان إعادة صياغة حجّة سعادة على نحو يجعلها تستغني كلياً عن المقدمة المضمرة التي اعترفنا ببطلانها. بصورة أكثر تحديداً، بإمكاننا الآن أن نأخذ المقدمة الإضافية المضمرة التي يحتاج إليها سعادة على أنها تقول إن الموقف اللاعلماني يجرد العقل من وظيفته المعيارية. وما يبقى عليه، في هذه الحالة، للوصول إلى نتيجته المتوخاة هو أن يبيّن أنّ مقدّماته حول طبيعة الألوهية وحول الغرض من خلق الإنسان وخلق قواه العقلية تتعارض مع تجريد العقل من وظيفته المعيارية.

حتى نفهم أكثر كيف يجب أن تعاد صياغة حجّة سعادة لتجنُّب الاعتراض السابق، لنفترض، أولاً، ما انطوى عليه هذا الاعتراض، أي لنفترض أنّ الموقف اللاعلماني لا يعني أكثر من الدعوة إلى تنظيم المجتمع على أساس المبادىء المعيارية الأساسية التي ترتبط بدين سماوي معيّن. باختصار، لنفترض أن الموقف اللاعلماني لا يعني أكثر من تجريد العقل من وظيفته المعيارية وترك مسألة تقرير الغايات الأخيرة للتعاليم التي تخص الدين السماوي المعني. السؤال المطروح الآن هو التالي: كيف يمكن لسعادة، انطلاقاً من مقدماته عن طبيعة الله وطبيعة الغرض الذي أوجد من أجله العقل الانساني، ان يبيّن أنّ هذا الموقف اللاعلماني مرفوض من منظور ديني؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال سهل للغاية، إذا أخذنا في الاعتبار أنّ سعادة يفترض أن للعقل وظيفة معيارية. من الضروري أن نعود هنا إلى التذكير بقول سعادة إن العقل «وجد ليعرف، ليدرك، ليتبصر، ليعين الأهداف وليفعل في الوجود». من جملة الوظائف التي يعطيها سعادة للعقل وظيفة تقرير الأهداف، مما يعني بما لا يقبل الجدل أنه نظر إلى العقل على أنه ذو وظيفة معيارية. وإذا صح أن للعقل وظيفة معيارية، إذاً فالله إذا كان قد أعطى الإنسان ملكة العقل، فهو لم يعطه إياها لمعرفة الواقع ومعرفة أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، فقط، وإنما لتعيين الغايات التي يجدر به أن يعمل على تحقيقها أيضاً. وهذا يعني أن غرضاً من الأغراض الرئيسة التي أوجد من أجلها العقل الإنساني هو تقرير ما هو واجب معيارياً، وأنه، بالتالي، خلق لأداء وظيفة معيارية. ولذلك فإذا كان الموقف اللاعلماني، كما افترضنا، يعني تجريد العقل من وظيفته المعيارية، فإنه موقف يتعارض مع غرض أساسي من الأغراض التي خلق من أجلها الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً. وبما أن الله، بحكم طبيعته، كائن عقلاني بصورة مطلقة، إذاً لا يمكن لله أن يهب الإنسان قوى عقلية تمكّنه من تعيين الغايات التي يجدر به أن يسعى إلى تحقيقها ويفرض عليه في الوقت نفسه شروطاً تمنع قواه العقلية من أداء وظيفتها المعيارية هذه. وبما أن الموقف اللاعلماني المشار إليه لا بدّ عند التطبيق من أن يولّد شروطاً تجرّد العقل الانساني من وظيفته المعيارية، إذاً فإنّ هذا الموقف مرفوض من منظور ديني، أي من منظور النظرة التقليدية إلى طبيعة الألوهية وطبيعة الغرَض من خلق الانسان.

بقي سؤال لا يمكن أن تكتمل حجة سعادة من دون اعطاء إجابة شافية عنه وهو:

كيف نعرف أن الله خلق العقل لأداء وظيفة معيارية؟ لم يعالج سعادة نفسه هذا السؤال، ولكنه افترض، دون أدنى شك، أنّ العقل، بحكم كونه ذا وظيفة معيارية نتبيّنها باستقلال عن المعرفة الدينية، لا بدّ أن يكون قد خلق لأداء هذه الوظيفة. ولكن هذا الجواب قد لا يقنع دعاة الموقف اللاعلماني، لأنهم قد يصرون على أنّ الإنسان، في أفضل حال، يتوهم أنّ لعقله وظيفة معيارية وأنّ قواه العقلية، بالتالي، قمينة بأن توصله إلى أجوبة معيارية صحيحة أو سديدة، بينما ما هو صحيح هو أنّ العقل دون توجيه إلهي غير قادر على الوصول إلى أجوبة معيارية صحيحة. على الرغم من أن سعادة لم يتصدّ لاعتراض كهذا، إلاّ أننا إذا عدنا الى قضية أثرناها سابقاً في هذه الدراسة تتعلق بالأسبقية الابستمولوجية للأخلاق على الدين، سنجد أنه بالإمكان تكوين رد قوي على الاعتراض الأخير.

لنحاول الآن أن نعطي صياغة واضحة لهذا الرد. مقدمة من مقدمات هذا الرد هي أنّ غرضاً رئيساً من الأغراض التي أوجدت من أجلها الديانات السماوية هو هداية الإنسان إلى الله. وهذا يعني، بالضرورة، أنّ غرضاً من الأغراض التي خلق من أجلها الإنسان هو غرض معرفة الإنسان لله. ولكن، إذا صح ما جاء سابقاً في هذه الدراسة من أن المعرفة الأخيرة غير ممكنة دون معرفة خلقية، إذاً فإذا كان الله قد خلق الإنسان ليعرف الله، فمما لا مهرب من استنتاجه، في ضوء افتراض سعادة أسبقية الأخلاق الابستمولوجية على الدين، هو أنّ الله خلق الإنسان بعقل قادر على التمييز بين الخير والشر وبين الجميل والقبيح. ولكن من الواضح أن ما يعنيه القول الأخير هو أن الله خلق الإنسان بعقل ذي وظيفة معيارية. وهكذا نرى أنّ تدبرنا بعض مقدمات سعادة على النحو المناسب لا بد أن يقود إلى النتيجة بأنه لا بد من التسليم، حتى من منظور ديني، أنّ للعقل وظيفة معيارية.

الفصل الثاني عشر

مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني

ناهض حتّر(*)

استهلال

كتب مهدي عامل(1)، خلال العقدين الفائتين، العديد من الأبحاث(2) التي تمثّلُ، في رأينا، إسهاماً أصيلاً ونابهاً في حقل فلسفة السياسة في الثقافة العربية المعاصرة. والهاجسُ الرئيس الذي يشغل فكر مهدي عامل، هو تنظير حركة التحرر الوطني علمياً، أو بكلمة أدق، انتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. وتعالج أبحاث مهدي عامل، في سعيها لإنتاج النظرية تلك، قضايا ميتا نظرية مهمة، وتقترح حلولاً لها. ويكمنُ إسهامنا، في المناقشة التالية، في محاولة عرض وتطوير تلك الحلول، من خلال عرض عام لفكر مهدي عامل. ولذا، كنا مضطرين الى إغفال جوانب مهمة من أعماله، من مثل معالجاته المعمّقة للحرب الأهلية في لبنان، وللطائفية، وللقضية الفلسطينية؛ إلا أن القارىء، على كل حال،

(*) باحث ـ الأردن.

(1) مهدي عامل: اسم مستعار لـ د. حسن حمدان (1941 ـ 1987). متخرج من جامعة السوربون. مدرّس في قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية. عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني. اغتيل في بيروت، في 1987/5/16. نقلاً عن: الرأي (الأردن)، 1987/5/17.

(2) أصدر مهدي عامل سبعة كتب، تضم معظم أبحاثه ومقالاته؛ وهي: **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**، ط 2، 2 ج (بيروت: دار الفارابي، 1978)، ج 1: في التناقض، وج 2: في نمط الإنتاج الكولونيالي؛ **النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان** (بيروت: دار الفارابي، 1979)؛ **القضية الفلسطينية في الايديولوجية البورجوازية اللبنانية: مدخل الى نقض الفكر الطائفي** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، 1980)؛ **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية**، ط 3 (بيروت: دار الفارابي، 1981)؛ **ماركس في استشراق ادوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق** (بيروت: دار الفارابي، 1986)؛ **في عملية الفكر الخلدوني** (بيروت: دار الفارابي، 1985)، **وفي الدولة الطائفية** (بيروت: دار الفارابي، 1986).

يستطيع أن يستنتج من مناقشتنا هذه، السياق الذي يعالج فيه مهدي عامل تلك الموضوعات.

أولاً: في التمهيد

١ - قُبيل حركة الاستقلال الكبرى في الخمسينات والستينات من هذا القرن، وأثناءها، كان يُقال، ببساطة، إن الاستعمار سبب «التخلف». وكان هذا القول كافياً لتفسير ضعف تطور القوى المنتجة (وسائل الإنتاج، التقنية، الخبرة...)، ووجود الأشكال الاجتماعية والايديولوجية والسياسية قبل الرأسمالية (كالعشائرية، واللا - عقلانية، والاستبداد)، في العالم الكولونيالي. وكانت الآمال معقودة على «الاستقلال» الذي، في ظله، تمتلك الدول الكولونيالية، حرية اللحاق بالركب «الحضاري»، فيكون لها ما كان للدول الإمبريالية من «تقدم وتَمَدْيُن».

وصار «الاستقلال». وبدأت، في الدول المستقلة، ورشة التنمية والاصلاح. فإذا التنمية ليست إلا تنمية «للتخلف» نفسه، وإذا الدول «المستقلة» تشرف على الإفلاس. وإذا «الإصلاح» ينتهي إلى استشراء العشائرية، والطائفية، واللاعقلانية، عداك عن الاستبداد السياسي والفساد الإداري. لقد صار واضحاً للجميع أنه اذا كان المستعمرون قد رحلوا، فإن «التخلف» باق كأنه القدر.

وفي بلادنا العربية، كنا نكتفي بالقول إن الاستعمار هو سبب «تخلفنا»، وسبب تجزئة وطننا الكبير، والعائق أمام وحدته، بل هو، في سيطرته على مقدرات البلدان العربية، سبب هزيمة ١٩٤٨، وقيام الكيان الصهيوني. والأمر، أنه صار لنا «استقلالات»، بل وأنظمة «تقدمية»، «وحدوية» و«اشتراكية»، فما انتهى «التخلف» بل تفاقم. وما انتهت التجزئة، بل صرنا الى زمن يتجزّأ فيه البلد الواحد على نفسه. وما انتهى الوجود اللا - منطقي للكيان الصهيوني، بل صار ذلك الوجود «منطقياً»، يتجسد في قوة عظمى، في منطقتنا، يُطلب إليها السلام، ومن لدنها السلامة.

فما الذي جرى وكيف جرى؟ من هذا السؤال ينطلق مهدي عامل.

٢ - عند مهدي عامل: «ليست الكولونيالية سبباً «للتخلف» لأنها سابقة له زمانياً، بل لأن لها معه ارتباطاً بنيوياً يجعلها تسببه، أي تنتجه باستمرار بحركة صيرورتها بالذات»[٣]. كيف؟ نستخلص نتائج البحث مقدماً، فنقول إن الإجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

- لقد أدت ضرورة التوسع اللامحدود للرأسمالية، الى قيام الرأسمالية الغربية بفرض نمط الإنتاج الرأسمالي على العالم، جاعلة منه، بالاستعمار، مجالاً لتحقيق ضرورتها تلك.

---

(٣) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٢٠٣.

بـالاستعمار إذن، أصبـح العالم كله رأسـمالياً، أو قُـلْ أصبحت الرأسـمالية ـ بعـد ثـورة تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٧ ـ عالماً واحداً، شرط وحدتـه، وبالتـالي وجوده، أن يضمّ، وألا يضم إلا بنيتين، إحداهما تحقق ضرورة التوسع اللامحدود، فيكون شرطهـا ألا يكون تـوسعها محدوداً، هي البنية الإمـبرياليـة (المسيطرة)، والأخـرى، تتحقق فيها الضرورة تلك، فيكـون شرطها أن يكون توسعها محدوداً، هي البنية الكولونيالية (التابعة).

ـ الرأسمالية إذن، وحدة بنيتين تشترطـان بعضهما بعضـاً، بحيث انه **لايمكن أن تكـون هنالك بنية رأسمالية، إلا إذا كانت إمبريالية أو كولونيالية؛**

ـ وقانون تفاوت التطور، هو الذي حـدّد ويحدد البلدان التي تقـوم فيها البنيـة الأولى، أي الامبريالية؛ والبلدان التي تقوم فيها البنية الثانية، أي الكولونيـالية. **ولـذا كان مستحيـلاً على البلدان التي وضعها تفاوت تطور الرأسمالية، في البنية الكـولونيـالية، أن تغـدو في البنية الإمبريالية.** فالتطور لا يمكن إلا أن يكون متفاوتاً؛ وتطور الرأسمالية العام، في تفاوتـه، حدد للبلدان الأقل تطوراً، وضعاً لا تستطيع الخروج منه، إلاّ بخروجها من سياق تطور الرأسمالية نفسه، هو وضع الرأسمالية الكولونيالية؛

ـ وهـذا يعني **أن الـرأسـمـاليـة في البلدان المتخلفـة لا يمكن أن تكـون إلاّ رأسـمـاليـة كولونيـالية.** وبـالتالي محـدودة التوسـع. ومن شأن التـوسـع المحـدود أنه يكبـح تطور القـوى المنتجـة، وألا يهدم، بـل ألاّ يستطيـع أن يهدم، أشكـال الإنتاج قبـل الرأسـمالية؛ بـل يعيد إنتاجها بـاستمرار، ومعهـا يعيد انتـاج الأشكال الاجتماعية والايـديولـوجية والسيـاسية قبـل الرأسمالية؛ وبالتالي، فمن شأنه أن يعيد إنتاج «التخلف».

٣ ـ حركة التحرر الوطني، عند مهدي عامل، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر. وعليه، فإن هـذا الفكر، شـاء أم أبى، يفكر هـذه الحركـة، فلا ينـأى عنها حتى حينـما يُغَيّبها بتجاهلها. فالتجاهل شكل من أشكال ارتباط الفكر بحقله التاريخي، كيف؟ الإجـابة، عنـد مهدي عامل، تتحدد كالتالي:

ـ لا يتحرك الفكر في فراغ، بل في إطار واقع اجتماعي تاريخي محدد،

ـ ولكـل واقع ضرورة محـددة تميزه، وتحـدد له منـطق صيرورتـه (إذ الواقـع، دائماً، في صيرورة).

ـ ومن ضرورة هذه الصيرورة أنها تحدد، بالضرورة، جميع مستويات الواقـع الاجتماعي التاريخي، ومنها المستوى الفكري، بحـدودها. وحـدودها هي حـدود حركـة الانتقال ممـا هو كائن الى ما هو نقيض الكائن؛

ـ فالفكر إذن، في تحركه في إطار واقعه، يتحرك، بالضرورة، في اطـار صيرورة الـواقع إلى نقيضه.

ـ ولما كانت صيرورة الواقع الاجتماعي التاريخي الراهن في البلدان العربية، تتحدد بكونها حركة انتقال من الكولونيالية الى التحرر الوطني؛

ـ فحركة التحرر الوطني إذن، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر.

٤ ـ ولكن، كيف يتجاهل الفكر حقله ويظل مع ذلك في حدود حقله؟ ذلك، عند مهدي عامل، لأن الفكر ليس واحداً بل هو وحدة صراع تناقضي بين فكرٍ يفكر في تغيير الكائن ـ فيكون من منطقه، أي من منطق ذلك الفكر، التأكيد على صيرورةِ الكائن الى نقيضه، أي التأكيد على عقل الصيرورة الواقعية تلك والتحدد بها أي بضرورتها؛ وبين فكر يفكر في تأبيد الكائن، فيكون من منطقه، بالتالي، أن يتجاهل تلك الصيرورة. فيكون التجاهل اذن، موقفاً من الصيرورة تلك. وهكذا، فإذا كانت حركة التحرر الوطني هي صيرورة واقعنا المعاصر، فستكون حقلاً للفكر العربي المعاصر سواء أأكدها أم تجاهلها. فليس التجاهل هنا سوى شكل ايديولوجي من أشكال التفكير في تلك الحركة. «فتحرك الفكر ـ كما يقول مهدي عامل ـ قائم بالضرورة في حقل أيديولوجي يتحدّد في بنيته، بالبنية الاجتماعية التي هو فيها، وبالتالي بحركة الصراعات الطبقية التي تحدد بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية»[٤].

فماذا عن المفكر الفرد؟ هل هو محكوم أيضاً بالحقل التاريخي للفكر؟ أليس له حرية الانفكاك من حلبة الصراع، فلا يكون في فكره مرتبطاً بطبقة اجتماعية ضد أخرى؟ يقول مهدي عامل: كلا. «ليس للفكر حرية ذاتية في التحرك والتطور، كما أن نشاطه في انتاج المعرفة ليس من فعل الفرد كإرادة ذاتية مطلقة»[٥]. وذلك لأن علاقة الفكر بالواقع ليست «علاقة بين وعي فردي وواقع موضوعي. ولا يمكن إطلاقاً حصرها في هذه العلاقة النفسية. إنها في أساسها علاقة موضوعية بين بنية فكر وبنية واقع، كما أن التفاعل فيها بين بنيتين، لا فرد وبنية»[٦].

فالفرد، عند مهدي عامل، لا يفكر في موضوع فكره بصورة مباشرة؛ لأن هذا القول يقوم على افتراض مستحيل هو افتراض وجود وعي فردي «صاف» متحرر من كل مؤثر خارجه، كأنه وعي الله؛ بل فكر الفرد، عنده، محدَّدٌ، بالضرورة، بما هو خارجه، لذلك فهو، أي الفرد، لا يستطيع أن يفكر موضوعه إلا بصورة «غير مباشرة تمر بالضرورة ببنية فكرية لها وجودها الموضوعي يحملها المفكر الفرد وبها يفكر(. . . . .) إن الفرد وإن كان «مفكراً» لا يفكر بفكره الفردي بل بالبنية الفكرية التي هو سناد لها»[٧].

ولا يتعارض هذا الحكم، عند مهدي عامل، مع واقع وجود الفكر كأفكار فردية متناثرة. فليس ذلك الواقع سوى «شكل تاريخي محدد لوجود البنية الفكرية»[٨]. إذ البنية الفكرية

---

(٤) عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية**، ص ١٥٥.

(٥) عامل، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**، ج ١: في التناقض، ص ١٦.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

هي «التربة الواحدة التي تنبت عليها أفكار متعددة قد يبلغ الاختلاف بينها حد التناقض، إلا أن جذورها تمتد في تربة واحدة هي التي تحدد لها طبيعة نشأتها ومجال تطورها. ووجود التناقض بين هذه الأفكار لا ينفي وجودها في تربة فكرية واحدة، بل قد يكون دليلاً عليه، إذ لا تناقض الا بين أطراف تضمها وحدة بنية»(٩). وأساس ذلك «أن البنية الفكرية هي الاطار الذي يتحدد فيه الوعي الايديولوجي الخاص بطبقة اجتماعية معينة، أو ما نسميه بايديولوجية هذه الطبقة الاجتماعية»(١٠).

فالفرد، إذن لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال ايديولوجيا طبقة اجتماعية معينة؛ ليس لأنه، بالضرورة، ابن لهذه الطبقة المعينة أو نصير لها، بل لأنه لا يستطيع أن يفكر الا من خلال بنية فكرية هي، بالضرورة، أيديولوجية، أي بنية فكر طبقة ما، إذ ليس للبنية الفكرية، عند مهدي عامل، ولا يمكن أن يكون لها، علاقة مباشرة بالواقع الاجتماعي التاريخي، «بل هي تكتسب طابعها الاجتماعي التاريخي، من وضعها الصراعي داخل البنية الايديولوجية الخاصة بالبنية الاجتماعية»(١١). الفرد اذن، لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال بنية فكرية لا يمكن الا أن تكون أيديولوجية.

٥ ـ لذا، كان **غياب حركة التحرر الوطني عن الفكر العربي المعاصر، عند مهدي عامل، هو الشكل الذي تحضر فيه تلك الحركة في ذلك الفكر**، أي كان تحديداً لموقف الثاني من الأولى؛ وهو، هنا، موقف التجاهل.

ولا يعني تجاهل الفكر العربي المعاصر لحقله التاريخي، عند مهدي عامل، اتهاماً للمفكرين العرب، أي لا يعني أن هؤلاء، عنده، يتجاهلون انتقاد الإمبريالية، أو أنهم يتجاهلون الانشغال بواقعهم، بل يعني، عنده، أن هؤلاء، على العموم، **يفكرون واقعهم من خلال بنية أيديولوجيا الخصم بالذات. وتتحدَّد هذه البنية، حسب مهدي عامل، بمفهوم التخلف**؛ وهو المفهوم الذي يدور عليه الفكر العربي المعاصر.

ومفهوم «التخلف»، عند مهدي عامل، مفهوم ايديولوجي امبريالي، يهدف، أساساً، الى اخفاء السيطرة الامبريالية، التي بها يكون «التخلف»، وبها يتجدد. أن الايديولوجيا الامبريالية تصور العالم الكولونيالي ـ والوطن العربي منه ـ باعتباره «عالماً ثالثاً»، لا يتحدد بكونه ـ مثلما هو حال العالمين، الرأسمالي والاشتراكي ـ نمط الانتاج المسيطر فيه، بل بكونه «متخلفاً» ـ فهو، بالتالي، نامٍ ـ ولأن مفهوم التخلف، كما هو معروف، لا يتضمن الأشارة الى نمط الانتاج، بل الى قوى الانتاج (وسائل الانتاج، التقنية، الخبرة...)، كان هذا المفهوم ذا فعالية ايديولوجية عالية في إخفاء نمط الانتاج المسيطر في البلدان الكولونيالية، باعتباره القاعدة المادية لسيطرة الامبريالية على تلك البلدان، قبل «استقلالها»، وبعده.

وليس مفهوم «التخلف» ايديولوجياً، بمعنى أنه فارغ، كلياً، من تصوير الواقع الفعلي،

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨ و١٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١١) المصدر نفسه.

فتخلف القوى المنتجة في البلدان الكولونيالية، واقع قائم. ولكنه مفهوم ايديولوجي لأنه يجعل من سمةٍ معينة للبلدان الكولونيالية، يتسببها، باستمرار، واقع السيطرة الامبريالية عليها، سمة عامة لهذه البلدان، تتحدد به، فيغيب ما هو من «التخلف» أساسه، أي السيطرة الإمبريالية.

ويلاحظ مهدي عامل، أن الفكر العربي المعاصر، في تياراته المسيطرة، يدور حول مفهوم «التخلف»، وبالتالي فهو يفكر واقعه في إطار حدده الخصم، فحسم المناقشة سلفاً. فالمذاهب الفكرية العربية، عند مهدي عامل، تتصارع، فيما بينها، صراعاً عنيفاً، ولكنه يقوم على تربة واحدة، هي معادلة «التخلف ـ التقدم». فلما كان الفصل بين «التخلف» و «التقدم» لا يكون إلا بمقياس هو النموذج المثالي للتقدم، إذ لا معنى للقول «بالتخلف» ـ إلا إذا كان تخلفاً عما هو في «التقدم» النموذج ـ اتفقت المذاهب العربية، حسب مهدي عامل على ما يلي:

أ ـ ان بلادنا «متخلفة» في قواها الانتاجية؛

ب ـ وعليها أن «تتقدم» لتتماثل مع نموذج التقدم في هذا المجال (وهو، طبعاً، الغرب الرأسمالي) ولكنها، أي المذاهب تلك، اختلفت إزاء فكر ذلك «التقدم»، فانقسمت الى:

ـ مذاهب تقدمية تقول «بتخلف» «العقل» العربي. فلا بد له إذن، من أن يتقدم ليتماثل مع «العقل» الغربي؛

ـ مذاهب سلفية ـ قومية ترى أن عقل الغرب فاسد، وأن التفوق في الروح، هو «لنا» لا للغرب الرأسمالي. فلا بد لنا، اذن، من العودة إلى «أصالتنا» إذا ما أردنا أن نتقدم.

ـ مذاهب توفيقية، تحاول التوفيق بين المذهبين.

ولا نريد أن ندخل، هنا، في مناقشة تفصيلية مع هذه المذاهب[١٢]، أو حولها، فالذي يهمنا، هنا، هو الإشارة فحسب الى طابع المناقشة الفكرية العربية، من حيث هي تجري في سياق حدده، أصلاً، فكر الخصم ـ الإمبريالية. لذا، توجّب عند مهدي عامل، **نقض هذه المناقشة**، بإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني.

---

(١٢) في مقدمة كتابه: **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية**، يعالج مهدي عامل التيارات الأساسية في الفكر العربي المعاصر، مظهراً تماسك هذا الفكر حول محور «التخلف ـ التقدم». ويناقش الكتاب، بخاصة، زكي نجيب محمود، شاكر مصطفى، أدونيس، فؤاد زكريا، وأنور عبد الملك.

ثانياً: في الشروط المنهجيــة لإنتـاج النظرية العلميـة في حـركــة التحـرر الوطني

إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، عند مهدي عـامل، لـه شروط منهجية ضرورية. وهي، عنده، ثلاثة شروط هي:

- الانطلاق من إمكانية المعرفة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي؛
- الانطلاق من الماركسية؛
- ومن نقدها.

وتترابط هذه الشروط، عند مهدي عـامل، منـطقياً. فـالانطلاق من إمكـانية العلم في حقـل التاريـخ الاجتماعي، يقـود، بالضرورة الى الانـطلاق من الماركسيـة. فالماركسيـة هي النـظرية العلميـة في حقل التـاريـخ الاجتـماعي. بيـد أن الانـطلاق من المـاركسيـة، يقـود، بالضرورة، الى نقدها. فلأن الماركسية نظرية علمية، فهي تتطلب من الماركسي، بالضرورة، اختبارها.

١ - «لقد كان ابن خلدون أول من فهم أن التاريخ يخضـع لقوانـين موضـوعية تتحكم بصـيرورته، وأن علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكونه في وجود هذه القوانين الموضوعية. ففهمت الدرس ورأيت نفسي، بالضرورة، سائراً في خط الفكر الماركسي اللينيني؛ فالعقل في التاريخ هو الأساس المادي لعلم التاريخ نفسه»(١٣).

العلم في أساسه، تفسير، لا الظاهرة بالظاهرة، ولا الـظاهرة بـالفكر - أي لا النتيجـة بسببهـا الميكانيكي - التجـريبي، مادياً كان أم روحيـاً - بل تفسـير السبب والنتيجة معـاً، أو بصورة أدق، العلاقة السببية هـذه نفسها، بـالقوانـين الموضـوعية؛ أي بتلك العـلاقات التي تربط الظواهر، في حقلٍ ما، ربطاً ضرورياً وشاملاً.

والجهاز الذي يمكننـا من هذا التفسـير هو النـظرية العلميـة. إذ ان لكل حقـل علمي قوانينه المـوضوعيـة التي تؤلف، في ترابـطها المنـطقي، المنطق المـوضوعي للحقـل المعني؛ أي السياق الضروري والشامل لحركة الظواهر في ذلك الحقل - هو ضروري فلا تخرج ظاهرة عن سياقه؛ وهو شامل، فلا تخرج جميع الظواهر عن ضرورته - ونحن لا نستطيـع أن نقبض على هذا السياق - نحدده، وبالتالي نفهم حركة الظواهر داخله - الا بتجريـده في نظريـة عامـة في ذلـك الحقل. ولا تكتسب هـذه النظريـة علميتها إلا إذا كـان منـطقهـا انعكـاساً للمنـطق الموضوعي في الحقـل المعني. وبين النـظرية وعلميتهـا جدل، هـو الجدل بـين الفكر القيـاسي والتجربة. فما دام انتاج النظرية العلمية في حقل ما، يعني اكتشاف المنطق الموضوعي - الذي

---

(١٣) عـامل، مقـدمات نـظرية لـدراسة أثـر الفكر الاشـتراكي في حـركـة التحـرر الـوطني، ج ١: في التناقض، ص ٦.

يحكم، بمنطقه، جميع الظواهر في ذلك الحقل - وتجريد ذلك المنطق في بناء نظري محكم، يفسر الظواهر السابقة، ويتنبأ بالظواهر الجديدة في الحقل المعني. وما دام العلم هو تفسير العلاقات السببية بالعلاقات الضرورية؛ كان العلم مشروطاً بالنظرية.

فبالنظرية، وحدها، نستطيع أن نتحرر من فوضى الأحداث، ومن هيمنة الظاهر منها على وعينا؛ وبالتالي عقلنة تلك الأحداث. فالنظرية تواجه سيل الأحداث، بالقبض على السياق الضروري الذي تحدث فيه. فهي إذن، تعقلن الواقع التجريبي، أي تصوغ العقل منه. فالعقل إذن من التجربة معطى نكتشفه ونعقله. ولذا، كان العلم بالنظرية لا بالتجربة. فالتجربة نفسها لا تغدو علماً إلّا إذا احتلت موقعاً ضرورياً في ذلك العقل، الذي هو النظرية العلمية.

ولكن اذا كان شرط علمية التجربة هو تفسيرها بالمنطق الموضوعي للحقل التي هي فيه تجربة، أي - كما قلنا - عقلها بالنظرية العلمية؛ فإن شرط علمية النظرية أن تكون قابلة للاختبار التجريبي بالممارسة؛ فالواقع التجريبي إذن، يعقلن النظرية؛ أي أنه يعدلها على النحو الذي تكون فيه انعكاساً، أكثر فعالية ودقة، للقوانين الموضوعية في حركتها.

غير أن تدقيق النظرية العلمية لا يعني نقضها، بل يعني تطويرها. فطالما كانت حركة الظواهر التجريبية تحدث وفقاً للسياق العام للنظرية، كانت النظرية علمية، أي كانت هي، بالفعل، عقل حركة الظواهر تلك؛ حتى لو تناقضت ظاهرة تجريبية ما مع التنبؤات التجريبية للنظرية العلمية. والآن، فما دامت النظرية علمية، بالمعنى الذي حددناه تواً، كانت الهيمنة، في العلاقة الجدلية بين النظري والتجريبي، هي للنظري، بحيث يجدر بنا أن نعيد، للتأكيد، القول بأنه على التجربة لكي تغدو مفهومة، أن تجد لها مكاناً في النظرية. فالنظرية هي عقل السياق الموضوعي للتجربة. وبالمقابل، فإنه على النظرية أن تتجدد، أكثر فأكثر، بحيث تستجيب لضرورة فهم الواقع التجريبي المتجدد، التي هي، نفسها، ضرورة للنظرية العلمية، من حيث هي عقل للواقع.

تحدثنا حتى الآن، بإيجاز، عن ملامح الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية، بشكل عام. والسؤال الآن هو هل نستطيع انتاج نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، وفق النموذج القياسي، الذي حددناه سابقاً، للنظرية العلمية؟ وبكلمة، هل نستطيع - وفقاً للنموذج ذاك - انتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ هذا هو السؤال الذي يبدأ مهدي عامل بالإجابة عنه في مستهل بحثه. فهو يقرر، من البداية، أن بحثه ذاك «.... لم يكن سرداً حَدَثياً للتاريخ أو تدويناً لظاهرة تجريبية مرئية، بل بحثاً عن المنطق الموضوعي الذي سمح للتاريخ أن يكون ما كان في تتابع أحداثه - ويتابع قائلاً - ولقد وجدت ضرورة في أن انطلق من افتراض وجود هذا المنطق الموضوعي في الواقع، وإلا ما كان بوسعي ما حاولت، ولما كانت هذه الدراسة بحثاً علمياً، أو قل بحثاً يدّعي العلمية»[١٤].

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥.

وهذا الافتراض، افتراض وجود المنطق الموضوعي في التاريخ الاجتماعي هو الأساس لإمكان انتاج النظرية العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي. فبوجود ذلك المنطق الموضوعي، تصبح مقاربته بالنظرية، وفقاً لمحدداتها العلمية، ممكنة.

وربما كان ضرورياً أن نقف هنا لتبديد ما قد يكون التباساً بين المنطق الموضوعي في التاريخ، كما يفهمه مهدي عامل، و«العقل في التاريخ»، كما هو عند هيغل. فالعقل في التاريخ، عند مهدي عامل، ليس هيغلياً، بل هو عقل مادي، يحدد الفكر، ولا يتحدد بالفكر. فهو من الواقع الاجتماعي التاريخي معطى نعقله، فيكون عقلنا له انعكاساً للعقل في الواقع. ولو كان العقل في التاريخ، هيغلياً، أي مثالياً، لما أمكننا إنتاج المعرفة العلمية في التاريخ في نظرية علمية، شرط علميتها أن تكون نسبية، بينما شرط العقل ذاته أن يكون مطلقاً. فالمعرفة لا تكون علمية إلا اذا كانت علماً بما هو نسبي، أي معين، وبالتالي مادي أو مشروط بالمادي. والعقل المطلق، عند هيغل، كالله، ليس مشروطاً بما هو خارج ذاته. بل هو شرط ذاته، معين بذاته ولذاته، منزه عن النسبة. بينما العلم يتحدد بما هو نسبي. لذا، كانت معرفة المطلق إلهاماً؛ وكانت معرفة النسبي تنظيراً يستلزم استكشاف ما هو، في النسبي، منطق موضوعي؛ فيكون هذا المنطق نفسه، في وجوده الواقعي والنظري، نسبياً.

من هنا، قرّر مهدي عامل، علمية الفكر الخلدوني [١٥] رافضاً في الوقت نفسه النظرية الخلدونية. فالفكر الخلدوني علمي، أولاً، لأنه قطع من التأريخ التجريبي السابق له. فبينما كان ذلك التأريخ، في تجريبيته، لا يرى من تتابع الأحداث إلا ظاهرها، فيفسر الحدث بالحدث؛ قرر ابن خلدون أن للتاريخ منطقاً، هو الذي يحكم، بالضرورة، حركة الأحداث التاريخية في تتابعها. وثانياً، لأن ابن خلدون، لم يذهب مذهب التأريخ المثالي السابق له، فيبحث في تاريخ «الخليقة» كله، بل قرر أن يستكشف منطق التاريخ في واقع اجتماعي تاريخي معين هو واقع المغرب الذي عاصره؛ فلما اكتشف المنطق ذاك، صاغه في نظرية عامة في ضوئها ينقد الأخبار، ويفسر الأحداث، ويتنبأ بما سيأتي منها.

الفكر الخلدوني، إذن علمي، عند مهدي عامل، في تحدده فكراً نظرياً في النسبي؛ وهذا هو شرط علمية كل فكر. ولكن، على الرغم من، بل بسبب «علمية الفكر الخلدوني»، فإن مهدي عامل يرفض الانطلاق من النظرية الخلدونية لأنها علم في تاريخ انتهى من التاريخ، لما وحدت الرأسمالية العالم، فصار منطقها ـ الرأسمالية ـ هو منطق التاريخ العالمي، وصارت النظرية العلمية في التاريخ، هي النظرية التي تستكشف المنطق ذاك، وتحدده في سياقها النظري. فصار دور ابن خلدون أن يقودنا الى ماركس.

٢ ـ «لقد أحدث ماركس، بقطعه مع الفكر الهيغلي بوجه خاص، والفكر الميتافيزيقي بوجه عام، ثورة نظرية

---

(١٥) خصص مهدي عامل كتيّباً ممتازاً للبحث «في علمية الفكر الخلدوني» بالإسم نفسه. أنظر: عامل، في علمية الفكر الخلدوني.

قفزت بالفكر الى التربة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي، فصار لزاماً أن يكون الفكر ماركسياً حتى يصير علمياً»[١٦].

الماركسية، عند مهدي عامل، هي العلم في حقل التاريخ الاجتماعي، لسببين، أولهما، منهجي. فالماركسية نظرية علمية، في حقل التاريخ الاجتماعي، انبنت وفقاً للنموذج القياسي الذي تنبني عليه كل **نظرية علمية**. وثانيهما، تاريخي. فالماركسية هي **النظرية العلمية في التاريخ الاجتماعي المعاصر**، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية.

أ ـ الماركسية نظرية علمية في حقل التاريخ الاجتماعي، لأنها:

(١) بتأكيدها على أولوية الواقع الاجتماعي على الوعي الاجتماعي،قطع مع كل مثالية.

(٢) بتأكيدها على تفسير التاريخ بمنطقه الموضوعي لا بظاهره التجريبي ـ أي بتأكيدها أولوية النظري على التجريبي ـ قطع مع كل تجريبية.

(٣) بتأكيدها على التفاعل والترابط بين النظري والتجريبي في الممارسة ـ أي برفضها للتمذهب ـ قطع مع كل ميتافيزيقية.

وبكلمة، **فإن الماركسية، بتحددها بشروط العلم، هي نظرية علمية بشكل عام**. فماركس لم يقم بتأويل العالم في مذهب مطلق، بل قام:

ـ بدرس واقع اجتماعي تاريخي معين هو الرأسمالية، في نموذج معين منه (انكلترا)؛

ـ سعياً وراء اكتشاف المنطق الموضوعي للرأسمالية.

ـ وحينما قارب ذاك المنطق صاغه في بناء نظري محكم، وقابل للاختبار بالممارسة في آن.

ب ـ فإذا كانت الماركسية هي نظرية علمية في التاريخ الاجتماعي، كان على الفكر الذي يسعى الى تنظير حركة التحرر الوطني علمياً، أن ينطلق، من منهج هذه النظرية.

ولكن، هل يعني هذا أن الفكر ذاك ملزم بالانطلاق مما استخلصته الماركسية، بمنهجها. والإجابة، عند مهدي عامل، هي بالإيجاب. ذلك أن الماركسية هي، أيضاً، **النظرية العلمية** في التاريخ الاجتماعي المعاصر. فإذا كان هذا التاريخ هو، بالذات، تاريخ الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية؛ فالماركسية، اذن، باعتبارها نظرية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، تبقى هي النظرية العلمية في التاريخ، حتى ينتهي التاريخ من مرحلة الانتقال هذه. فإذا اعترض معترض بالقول إن هذا الكلام على الماركسية صحيح بالنسبة للغرب الرأسمالي، وليس صحيحاً بالنسبة «للبلدان المتخلفة» التي هي «في طور الانتقال الى الرأسمالية»، كانت الاجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

---

(١٦) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ١: في التناقض، ص ٩.

«لقد تكوّن الفكر الماركسي في عملية من نقد الاقتصاد السياسي كانت تتم في إطار حركة تاريخية من نقد المجتمع الرأسمالي هي حركة صراع طبقي تقودها الطبقة العاملة الثورية، فكان هذا الفكر النظرية العلمية لهذه الحركة الثورية، وكان في تميّزه نفسه كونياً: أولاً، بسبب من كونية نمط الإنتاج الرأسمالي. بمعنى أن منطق التراكم الرأسمالي كان يقود بالضرورة الى توحيد العالم، فاكتسبت حركة نقض الرأسمالية بهذا طابعاً كونياً هو الأساس المادي لكونية النظرية الماركسية. ثانياً، بسبب من كونية قانون الصراع الطبقي. بمعنى أن هذا الصراع هو القوة المحركة للتاريخ في شتى مراحله. فكانت الماركسية الأداة العلمية الوحيدة التي تقدر على فهم مراحل التاريخ هذه، وبالتالي على فهم المجتمعات السابقة على الرأسمالية»(١٧).

إن التاريخ العالمي المعاصر، عند مهدي عامل، كل لا يتجزأ. فالرأسمالية الغربية وحدت العالم وتاريخه «. . بتوحيدها للسوق الخارجية كسوق لمنتوجاتها الصناعية. (. . .) [وهي] بربطها صيرورة البلدان المستعمرة بحركة تطورها التاريخي، ربطت، في الوقت ذاته، صيرورتها بحركة التطور التاريخي لهذه البلدان. فهي قد قيدت تاريخها بتاريخ مستعمراتها حيث هي قيدت تاريخ هذه بتاريخها. هذا الترابط الداخلي البنيوي بين الصيرورتين جعل من تاريخ الانسانية حركة لكل متماسك يصعب فيها العزل والفصل. فإن حدث هذا الفصل، فعن ضرورة منهجية أكثر منها واقعية، يفرضه تحديد صيرورة بلد معين داخل هذه الصيرورة الكلية. فوجود الكل شرط رئيسي لحدوث هذا الفصل الذي ليس ممكناً إلا داخل الكل»(١٨).

لذا، كان مستحيلاً، عند مهدي عامل، انتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العلمية في التاريخ العالمي المعاصر، أي خارج الماركسية.

٣ ـ «الموت في التماثل، والاختلاف حياة الزمان. وكونية التاريخ المعاصر من صراع الأضداد تولدت؛ فكانت، على نقيض ما تظهر من وحدة مذوبة، تميزاً وتمايزاً»(١٩).

الماركسية، عند مهدي عامل، كما رأينا سابقاً، نظرية علمية. ولأنها كذلك، هي تخضع للحوار المستمر بين النظري والتجريبي؛ ولما كان الواقع التجريبي متجدداً، ومعقداً في تجدده؛ كان على الماركسية أن تنبني باستمرار، أي كان عليها أن تتحدد، باستمرار، في تحديدها للمنطق الموضوعي في الواقع التجريبي المتجدد الذي تقارب. . وهذا يعني، أن على الماركسي، رغم، بل بسبب، التزامه بالماركسية، أن يخضع الماركسية باستمرار، لنقد الواقع التجريبي. ولأن الماركسية نظرية علمية، فهي لا تبطل بنقدها باسم الواقع التجريبي، طالما كانت حركة هذا الواقع تجري في سياقها المنطقي العام؛ بل هي، على العكس، تتأكد بهذا النقد من حيث انه تحديد في التحديد العام لسياقها النظري، أو قل من حيث انه تحديد في تحديدها للمنطق الموضوعي الذي تنظره. فالنظرية العلمية، في خضوعها لشرط الحوار بين النظري والتجريبي، تقبل التحديد اللامتناهي لسياقها النظري.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ و ٢٥١.
(١٨) المصدر نفسه، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٢٠٩.
(١٩) المصدر نفسه، ج ١: في التناقض، ص ٢٤٥.

ثالثاً: نقد المذهبية

إن تبني الماركسية، لا يعني، عند مهدي عامل، الالتزام بالعلمية، إلا اذا كان ذلك التبني التزاماً بها، من حيث هي نظرية علمية لا مذهب جامد ـ وكل مذهب جامد ـ ولذا، كان طبيعياً، عند مهدي عامل، أن يفشل الماركسيون العقائديون في انتاج نظرية علمية ـ أي ماركسية ـ في حركة التحرر الوطني. فبالانطلاق من الماركسية كعقيدة نهائية، يتم هدمها كنظرية علمية مشروطة بحوار النظري والتجريبي، **بحيث لا يعود للماركسي العقائدي من خيار الا الخيار الذي ينتهجه، بالضرورة، كل عقائدي؛ الا وهو «تطبيق» العقيدة على الواقع التجريبي**، تطبيقاً، يشترطون له، أحياناً، أن يكون خلّاقاً، وما كان له حسب مهدي عامل، أن يكون خلاقاً؛ بل هو، عنده، بالضرورة، فاشل «لأن تطبيق الفكر المتكون على الواقع الجديد لا يمكن أن يؤدي في نهاية الأمر، الى معالجة هذا الواقع نظرياً، أي الى معرفته، بل إلى إدخاله بالعنف في قوالب الفكر المتكون المحددة فإما أن تكون نتيجة عملية التطبيق صهراً للواقع التاريخي الجديد في قوالب الفكر المتكون وتماثلاً معه، وبذلك تكون قد انعدمت صيغة الجدة الرئيسة في هذا الواقع، ونكون قد أنتجنا جهلاً له لامعرفة، وإما أن تتفكك بنية الفكر المتكون تحت تأثير رفض الواقع الجديد لها، فتكون نتيجة عمليتنا أن أثبتنا عكس ما نريد إثباته»[20].

وهكذا، ففي الحالتين فشل مرده، عند مهدي عامل، أن نظرية التطبيق، أصلاً، تقوم، منهجياً، على أساس مثالي ـ تجريبي، «فهي مثالية لأنها تفترض تماثل الفكر والواقع، وتجريبية لأنها تفترض تماثل الواقع على اختلاف حدوده الزمانية والمكانية وتفارقها»[21] وبصفتيها هاتين، المثالية والتجريبية، يتناقض القول «بنظرية التطبيق» مع الماركسية، تناقضاً منهجياً. فالماركسية نظرية علمية. **والنظرية العلمية، كما أوضحنا، هي علمية لأنها، بالذات، ليست صالحة لكل زمان ومكان**، بل هي، في الزمان والمكان، تبدأ منهما، أي من الواقع التجريبي في حركته، تستكشف منه المنطق الموضوعي لحركته هذه. هذا هو منطلق الماركسية. ولذا، كان نقد الماركسية انطلاقاً من الواقع التجريبي، لا تطبيقها على الواقع ذاك، هو نفسه المنهج الماركسي. ومن هذا المنهج، كما هو محدد هنا، ينطلق مهدي عامل.

يقول مهدي عامل: «قلنا إن الجديد في منهجنا، على قدمه، هو في منطلقه، أي الواقع لا الفكر المتكون. والأمر هو أن منطلقنا هذا هو منطلق ماركس بالذات»[22] ويتابع قائلاً: «إن فكر ماركس تكون في أساسه انطلاقاً من نظر ناقد في نظام الانتاج الرأسمالي. فهو، قبل كل شيء، فكر غربي، أي فكر تفهم، في حركة بنائه وتكامله، واقعاً تاريخياً معيناً هو الواقع الرأسمالي الغربي»[23].

ورغم، بل قل بسبب، هذا التحديد للفكر الماركسي، فلا تنتفي عنه، عند مهدي

---

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ١٩٧ و١٩٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

عامل، صفة الكونية ـ إذ «وجود الكونية دائماً مميز، والتميز شرط أساسي لوجود الكونية»[٢٤] ـ فـإنه، أي ذلك التحديد للفكر الماركسي باعتباره **نظراً في الـرأسمالية الغربية**، يحدد للفكـر الماركسي في العالم الكولونيالي، والـوطن العربي جـزء منه، حـدود نشاطـه باعتبـاره، بالضرورة، **نـظراً في الكولونيالية**. فإذا تحدد الفكر الماركسي، عندنا ـ أي في العالم الكولونيالي ـ بالحدود العلميـة التي يفرضها منهج ماركس نفسه، اتضحت، بالنسبة لنا، ضرورة وحدود نقد الماركسية.

فأما ضرورة ذلك النقد، فتكمن في «أن ماركس يبحث في الكولونيالية من وجهة نظر الرأسمالية. أما نحن فلا بد لنا أن نعالج المشكلة من وجهة نظر مختلفة تماماً، أي من وجهة نـظر الكولـونياليـة لا الرأسـمالية (...) ولا بد أن يكون بين الخطين نقطة التقاء. إلا أن اتجاه البحث مختلف لأنه يهدف الى واقع مختلف. فمع أن واقـع الكولـونياليـة واحد، الا أنـه يختلف باختـلاف وجوده التـاريخي. فهو في البلد المستعمـر غيره في البلد الرأسمالي الاستعماري. وهذا الاختلاف في واقع الكولونيالية يؤدي، بالضرورة، الى اختلاف في النظر اليه»[٢٥].

وأما حدود ذلك النقد للماركسيـة، فتكمن في أن النقد ذاك نفسـه مشروط ـ إذا ما أراد أن يكون علمياً ـ بأن يتحدد بكونه **تمييزاً للماركسية من حيث هي كونية؛ أي بكونه تحديداً في التحديد العـام لسياقهـا النظري**. وذلـك لأن الكولـونياليـة نفسـها ليست إلا شكـلاً مميزاً من الرأسمالية، أي ليست الا الشكل المميز الذي تحققت فيه الرأسـمالية في واقـع تاريخي معـين. ومن هنا، كان فهم هذا الواقع المعين، علمياً، غير ممكن إلا بإيجاد مـوضعه في السيـاق العام للنـظرية العلميـة في الرأسـمالية، الا وهي «المـاركسية». فـإذا كان منـطق الـرأسـماليـة يقضي بضرورة الانتقال الى الاشتراكية، كانت هـذه الضرورة نفسها تشمـل، حتماً، الكـولونيـالية، باعتبارها شكلاً من الـرأسماليـة؛ أي كانت ـ تلك الضرورة ـ تضـع الكولـونياليـة، حتماً، في السياق العام للتاريخ المعاصر، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية. وبالتـالي تضعها (الكولـونياليـة) في السياق العـام للنظريـة العلمية في ذلـك التاريـخ، أي الماركسيـة ـ اللينينية.

ولكن اذا كـانت الكولـونياليـة مشمولـة حتماً، في سيـاق حركـة الانتقـال الكـونيـة من الرأسمالية الى الاشتراكية، فهذا لا يعني تماثل حركة انتقالها مـع حركـة انتقال الـرأسماليـة الى الاشتراكية؛ **فبما أنها ـ أي الكولونيالية ـ رأسمالية مميزة بالكولونيالية ـ أي بالتبعية للإمبريالية ـ كانت حركة انتقالها الى الاشتراكية مميزة بكـونها حركـة تحرر وطني من التبعيـة للإمـبرياليـة: فانتقالها الى الاشتراكية اذن، لا يتم، كما هو الحال في الـرأسماليـة، بصراع طبقي كلاسيكي، بل بصراع طبقي محدد بوصفه صراعاً وطنياً**. فـإذا كان ذلـك صحيحاً، كـان من الضروري انتاج النظرية العلمية التي تعقل قوانين الحركة المميزة لانتقال الكولونيالية الى الاشتراكية؛ أي كان من الضروري إنتاج النـظرية العلميـة في حركـة التحرر الـوطني، التي هي، في تميزهـا، تحديد في التحديد النظري العام للماركسية اللينينية.

---

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وبكلمة، نستنتج مما سبق، أن الكولونيالية، عند مهدي عامل، هي رأسمالية مميزة بالكولونيالية؛ فلأنها رأسمالية، كان منطقها يقضي بالانتقال الى الاشتراكية؛ ولأنها مميزة بالكولونيالية كانت حركة انتقالها الى الاشتراكية مميزة بكونها حركة تحرر وطني. **فإذا بدأنا بالكونية، وجدنا أن الثورة الاشتراكية، في البلدان الكولونيالية، ضرورة تتميز بأن تحققها مرهون بممارسة الطبقة العاملة فيها لصراعها الطبقي في الحقل الوطني؛ وإذا بدأنا بالتميز وجدنا أن تحرر البلدان الكولونيالية من التبعية للامبريالية، يتكونن، فيستحيل إلا بالثورة الاشتراكية**. ولا نريد أن نسترسل فنستبق البحث؛ ولكن، لكي يكون سياق تحليلنا مفهوماً، نسأل: **أين يكمن، في ما عرضناه سابقاً من فكر مهدي عامل، نقد الماركسية؟** وفي الإجابة نقول: إن هذا النقد كامن في نزع صفة المذهب النهائي عن الماركسية؛ ولذلك كان هذا النقد، يتحدد سلبياً، كالتالي:

١ ـ ليست الرأسمالية الغربية، هي الرأسمالية بعامة؛ فالكولونيالية هي أيضاً، رأسمالية. وكونها تتميز بالكولونيالية، فلا يعني سوى أنها شكل مميز من الرأسمالية.

٢ ـ ليس الصراع الطبقي الكلاسيكي، بالضرورة، الشكل الوحيد للثورة الاشتراكية؛ فالصراع الطبقي في الحقل الوطني هو، أيضاً، شكل لها. وكون هذا الشكل مميزاً بكونه شكلاً وطنياً؛ فلا يعني سوى أنه شكل مميز في اطار الحركة الكونية للانتقال الى الاشتراكية.

إذن، في نفي صفة الإطلاق عن الماركسية، يتحدد نقدها العلمي، أي الماركسي، حسب مهدي عامل. **وهذا النفي لا يجعل الماركسية باطلة، بل يجعل الايمان بها باطلاً**. فنفي الاطلاق عن الماركسية، عند مهدي عامل، منهج ماركسي، يتحدد فيه النفي ذاك، نفياً للتماثل بين الفكر والواقع. وبين الواقع والواقع؛ أي، بكلمة، نفياً للمثالية والتجريبية. وذلك النفي، كما قلنا، هو الأساس في المنهج الماركسي.

نقد الماركسية اذن، بهذا المعنى، يتحدد داخلها، في خضوعها، كنظرية علمية، لحوار النظري والتجريبي. ولكنه، في السياق الخاص بحركة التحرر الوطني العربية، يتحدد، على العكس، **بكونه نقضاً للماركسية العربية الكلاسيكية**، من حيث هو نقد لتمذهبها؛ أي لعدم تملكها الماركسية كنظرية علمية. وسوف نترك هذه النقطة الآن، لنناقشها في نهاية هذا البحث. ولكن قبل أن نغادر هذه الفقرة، ينبغي أن نناقش نقطة أخيرة، كي لا يكون هنالك التباس من أي نوع، بين الاقتراح الذي كان أنور عبد الملك قد قدمه، ذات مرة، باسم «الماركسية الوطنية»، وما شاكله من الاقتراحات، وبين اقتراح مهدي عامل.

تمييز كونية الماركسية اللينينية في النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، لا يعني، عند مهدي عامل، القول «بماركسية» خصوصية. فالخصوصية واقع تجريبي اذا انفصل فهمه عن سياق العام للنظرية العلمية، أصبح غير مفهوم، أي أصبح غير قابل للمعرفة العلمية.

فكما أنه لا يمكن أن تقوم نظرية علمية خاصة خارج النظرية العامة في أي حقل علمي

آخر، لا يمكن أن تقوم نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العامة في حقل التاريخ الاجتماعي، أي الماركسية.

ومن هذا المنطلق، يناقش مهدي عامل، اقتراح أنور عبد الملك، فيقول: «إن الماركسية اللينينية هي واحدة، تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الصراعات (الطبقية). ووحدة التناقض الايديولوجي الطبقي تجد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر من حيث هي حركة انتقال الى الاشتراكية، تتميز في كونيتها، بتميز التكونات الاجتماعية المحددة التي فيها تتحقق حركة الانتقال هذه، بأشكال متميزة من الصراع الطبقي. هذا الوجه بالذات من علاقة الكونية بتميزها الفعلي، هو الذي غاب عن أنور عبد الملك، فانغلق عنده الفكر على حدوده «القومية» ـ إن لم نقل الجغرافية ـ بشكل انقطعت فيه العلاقة التي تربط القانون الكوني، أي العلمي، بالأشكال المميزة من وجوده التاريخي، فصار كل شكل من أشكاله هذه قانوناً بذاته، فانتفى الطابع الكوني للقانون العلمي، وانتفت بالتالي، علمية هذا القانون»[٢٦].

رابعاً: في نمط الانتاج الكولونيالي

من الواقع الكولونيالي نفسه اذن، ينطلق مهدي عامل في حوارٍ مع الماركسية هو نقد لها، من حيث انه تحديد لها في نظرية خاصة في حركة التحرر الوطني. لذا، كانت المشكلة الرئيسة التي يعالجها مهدي عامل في الواقع الكولونيالي، هي، حسب الماركسية، تحديد نمط الانتاج المسيطر في الواقع ذاك من حيث هو نمط انتاج رأسمالي، ولكن بتحديد ذلك النمط، أي بتحديد تميزه عن نمط الانتاج الرأسمالي الغربي، تتميز الماركسية، أي يكون نقدها من حيث هي نظرية عامة في الرأسمالية.

١ ـ وتحديد ذلك النمط هو بالفعل مشكلة، من حيث انه لم يحدد بعد، في الفكر الماركسي العربي، علمياً ـ أي ماركسياً ـ ويكفي أن نتفحص، بدقة، الأدبيات الماركسية العربية التي تعالج الموضوع، لكي نكتشف مدى الاضطراب الذي يكتنف معالجتها له، وللتمثيل فحسب، نورد، فيما يلي، نصاً يعالج الموضوع، قصدنا أن يكون صادراً عن مفكر ماركسي بارز، فبذلك، يكون لنا الحق، في أن نتطلب من هذا النص، ما لا نتطلب من غيره.

يقول النص في معرض الحديث عما سُمي «بالانفتاح الاقتصادي» في مصر، ما يلي: «بتغير المقوّمات الأساسية للاقتصاد القومي، وبسيطرة المفهوم الرأسمالي لتنمية القوى المنتجة في بلد متخلف، تأخذ علاقات الانتاج الرأسمالية بالضرورة في السيطرة الكاملة على المجتمع. والواقع أن علاقات الانتاج الرأسمالية لم تكف أبداً عن التواجد طوال مرحلة التنمية الاقتصادية السابقة على الانفتاح الاقتصادي، وحتى في تلك المرحلة التي سادها مفهوم لا ـ رأسمالي معين للتنمية. لكن الفرق بين الماضي والحاضر يكمن ها هنا. ففي الماضي، وبالذات في بداية الستينات، جرت المحاولة لتنمية الاقتصاد القومي طبقاً لمفهوم لا ـ رأسمالي. ومن ثم تهيأت الظروف لإقامة علاقات إنتاجية جديدة، وبخاصة داخل القطاع العام. لم تكن هذه العلاقات الجديدة

---

(٢٦) عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص ١٦٢ و١٦٣.

علاقات رأسمالية كما لم تكن علاقات اشتراكية، وإنما كانت علاقات انتقالية. وهي علاقات انتقالية بمعنى أنها كان يمكن أن تصبح رأسمالية أو أن تصبح اشتراكية»[٢٧].

نكتفي بهذا القدر من النص، وفيه من الاضطراب ما يلخص فكرتنا، أو قل إن فيه ما يلخص الاضطراب الذي تعالج فيه القضية، في الأدبيات الماركسية العربية المتعلقة بالموضوع. فالنص السابق يقرر أنه وجدت، في مصر، في حقبة تاريخية واحدة، هي الحقبة الناصرية، عدة أنماط إنتاجية، هي:

أ ـ نمط إنتاج رأسمالي «لم يكف عن الوجود».

ب ـ ونمط لارأسمالي.

ج ـ ونمط جديد انتقالي لا هو بالاشتراكي ولا هو بالرأسمالي ـ أي أنه اشتراكي الى حد ما، ورأسمالي الى حد ما ـ فهو مفتوح الإمكانية للمضي، إما الى الاشتراكية أو إلى الرأسمالية. وجاء السادات، فغيّر «المقومات الأساسية للاقتصاد القومي»، واختار «المفهوم الرأسمالي...» فأخذ نمط الانتاج الرأسمالي في السيطرة على المجتمع.

هكذا اذن يقارب فكر «ماركسي» قضية تحديد نمط الانتاج المسيطر في أحد البلدان العربية (مصر) بفوضى من التحديدات الغائمة، تزيد المشكلة تعقيداً. ولعل عجز هذا الفكر، رغم «ماركسيته»، عن تحديد نمط الانتاج المسيطر ينطلق، في تحديده للواقع الاجتماعي التاريخي، ضد الماركسية، من أولوية الوعي الاجتماعي، فيحدد نمط الإنتاج المسيطر بالايديولوجية المسيطرة لا العكس، مما يقوده بالتالي، الى العجز عن فهم معنى أن يكون نمط إنتاج ما مسيطراً.

٢ ـ في كل بنية اجتماعية يسيطر نمط إنتاج واحد، تنبني تلك البنية على أساسه. وهذا لا يعني، بالطبع، أنه لا يمكن أن يوجد، في بنية إجتماعية واحدة، أكثر من نمط إنتاج واحد، بل يعني أن نمطاً واحداً منها هو الذي يسيطر، فيحدد، بسيطرته، فيما يحدد، نمط أو أنماط الانتاج الأخرى غير المسيطرة. وبتعبير آخر، إن نمطي إنتاج مختلفين قد يوجدان في بنية اجتماعية واحدة، ولكنهما لا يوجدان في علاقة تجاور. فنقول، بالتالي، مثلاً، إن علاقات انتاج «لا ـ رأسمالية» تسيطر في قطاع، وأخرى، رأسمالية، تسيطر في قطاع آخر، في بنية اجتماعية واحدة، بل يوجدان في علاقة سيطرة، يسيطر فيها نمط انتاج على آخر، فيحدده، ويخضع فيها نمط لآخر، فيتحدد به. فيكون السؤال، بالتالي، ما هو نمط الانتاج المسيطر في هذه البنية.

لقد ولدت العلاقات الرأسمالية في قلب العلاقات الاقطاعية، ولكن نمطي الانتاج، الاقطاعي والرأسمالي، لم يكونا في علاقة تجاور، بل في علاقة سيطرة، يخضع فيها نمط الإنتاج الرأسمالي لنمط الانتاج الاقطاعي، حتى كان ما كان، بالضرورة، من انفجار البنية

---

(٢٧) فؤاد مرسي، هذا الانفتاح الاقتصادي، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٤)، ص ٢١٥.

الإقطاعية، بالثورة البرجوازية، وبالتالي، تشكل بنية اجتماعية جديدة، يسيطر فيها نمط الانتاج الرأسمالي. فإذا بقيت، في البنية الرأسمالية، أشكال من علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية، فهي تبقى، بخضوعها لنمط الانتاج الرأسمالي؛ إذ تفقد علاقات الانتاج من البنية السابقة، القدرة على تجديد نفسها في البنية الجديدة، إلا إذا كان نمط الانتاج المسيطر في البنية الجديدة، يتطلب تجديدها، كضرورة من ضرورات سيطرته. اذن، فإذا بقيت علاقات إنتاج ما قبل رأسمالية في البنية الاجتماعية الرأسمالية، فلأن نمط الانتاج الرأسمالي نفسه يحتاجها وعلى الخط نفسه إذا قام في البنية الرأسمالية، **قطاع عام**: فهو يقوم كضرورة من ضرورات نمط الانتاج الرأسمالي نفسه، أي لأن ذلك النمط يحتاجه (القطاع العام) لتجديد نفسه. فلا يعني اذن، وجود قطاع عام في بنية رأسمالية، القول إن علاقات اشتراكية أو «لا ـ رأسمالية» قد قامت في البنية تلك. فالاشتراكية لا تقوم الا بالثورة الاشتراكية التي تفجر البنية الرأسمالية، كلياً، وتشكل بنية جديدة على أساس نمط الإنتاج الاشتراكي، شرطاه الضروريان هما، أولاً، ديكتاتورية البروليتاريا. وثانياً، الملكية العامة لوسائل الإنتاج. وهذان الشرطان متلازمان، بحيث ان ديكتاتورية البروليتاريا لا تكون كذلك اذا لم تحقق الشرط الثاني، كما أن تحقق الشرط ذاك ـ أي الملكية العامة لوسائل الإنتاج ـ لا يعني الاشتراكية، إلا إذا كانت ديكتاتورية البروليتاريا هي التي تحققه.

٣ ـ نمط الانتاج المسيطر، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، ومنها البنيات العربية الراهنة، هو، عند مهدي عامل، نمط الانتاج الكولونيالي. وهذا النمط يتحدد، عنده، كالتالي:

ـ ليس نمط الإنتاج هذا نمطاً ثالثاً، يتحدد فوق، أو خارج، نمطي الانتاج الرئيسين، في عصرنا هذا، أي الرأسمالي والاشتراكي، بل هو شكل تاريخي مميز من الرأسمالية، خص به التاريخ البلدان التي وقعت، نتيجة قانون تفاوت التطور، في قبضة الكولونيالية.

ـ «....... فالاستعمار لعب، في تطور بنياتنا الاجتماعية، الدور التاريخي الذي لعبته الثورة البورجوازية في تحقيق انتقال البنية الاجتماعية، في فرنسا مثلاً، من نظام الانتاج الاقطاعي الى نظام الانتاج الراسمالي....»[٢٨] فالرأسمالية إذن، قامت عندنا، ولا معنى للقول إننا في حالة خيار مفتوح بين الرأسمالية والاشتراكية. فالرأسمالية، عندنا واقع قائم.

ـ ولكن، لأن الاستعمار هو الذي أقام الرأسمالية في بلادنا فقد حدد بنيتها وفقاً لضرورات الرأسمالية الإمبريالية لا وفقاً لضرورات الرأسمالية بشكل عام. فالاستعمار لم يكن معنياً بـ «تمدين العالم» ـ وإن ادعى ذلك ـ بل كانت وظيفته تشكيل العالم قبل الرأسمالي على نحو يستجيب لضرورة التوسع اللا ـ محدود للرأسمالية الامبريالية. ولذلك، فإن الاستعمار بنى الرأسمالية، عندنا، في بنية قائمة على وظيفة واحدة هي الاستجابة لمتطلبات البنية الرأسمالية

---

(٢٨) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٤١.

الامبريالية. ولذلك، كانت الرأسمالية، عندنا، في بنيتها، كولونيالية، أي أنها تتحدد بوصفها **رأسمالية من أجل الإمبريالية**، لا من أجل البلدان التي هي فيها قائمة.

ومن هنا كانت الاستحالة في التماثل بين الرأسمالية الامبريالية والرأسمالية الكولونيالية. **فالأولى قائمة لذاتها، وأما الثانية فقائمة من أجل الأولى فهي تتبعها ولا تماثلها.**

٤ ـ مما سبق، نستنتج ـ أولاً ـ ان السمات التقدمية للرأسمالية الامبريالية ليست، ولا يمكن **أن تكون للرأسمالية الكولونيالية**. فالأولى، أي الرأسمالية الإمبريالية، من شأنها أن تهدم، كلياً، في حركة توسعها اللامحدود، في مجتمعها، جميع أنماط الانتاج قبل الرأسمالية وما يرتبط بهذه الأنماط من تنظيمات اجتماعية وايديولوجية. أما الثانية، فإن حركة توسعها المحدود، باعتبارها رأسمالية من أجل الامبريالية، تفرض عليها ضرورة إعادة انتاج الأشكال الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية قبل الرأسمالية، **أي تفرض عليها اعادة انتاج التخلف**. «فالتخلف» اذن في البلدان الكولونيالية هو صفة لازمة للرأسمالية الكولونيالية؛ **يتجدد بتجددها. وهذا يعني أن التخلف هو نتاج مستمر للسيطرة الامبريالية.**

ونستنتج ـ ثانياً ـ **أنه من غير الممكن، إطلاقاً، أن تكون عندنا رأسمالية وطنية ـ وبالتالي، برجوازية وطنية** ـ فما دام شرط الرأسمالية، عندنا، أن تكون رأسمالية من أجل الامبريالية، كانت الرأسمالية عندنا، بالضرورة، تابعة للإمبريالية أي كولونيالية. وكانت البرجوازية المسيطرة عندنا، بالضرورة، برجوازية كولونيالية.

ونستنتج ثالثاً، أن العلاقة الكولونيالية لا يمكن كسرها ـ من جهتنا ـ الا بكسر البنية الكولونيالية. فطالما أن الرأسمالية عندنا، انبنت، ولا يمكن أن تكون في بنيتها، الا من أجل الامبريالية، **فإن كَسْرَ التبعية للامبريالية غير ممكن الا بكسر البنية التي بها تكون التبعية، أي بكسر الرأسمالية الكولونيالية. ولما كانت هذه الرأسمالية هي الشكل الوحيد الممكن عندنا للرأسمالية، كان كسرها مرهوناً، حتماً، بالثورة الاشتراكية.** فإذا كان ذلك كذلك، كانت «حركة التحرر الوطني هي حركة الانتقال الى الاشتراكية».

ونستنتج، أخيراً، أنه ولما كانت الاشتراكية غير ممكنة الا بديكتاتورية البروليتاريا، كانت **الطبقة العاملة، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، هي الطبقة الوحيدة المؤهلة، موضوعياً، لقيادة حركة التحرر الوطني.**

٥ ـ وللتوّ، بعد الاستنتاج الأخير، سيواجه مهدي عامل، اعتراضاً شائعاً، **وهو الاعتراض القائل إنه لا يوجد، عندنا، طبقة عاملة كالتي في الغرب الامبريالي، فإن وجدت فضعيفة، وقليلة العدد، وبالتالي ـ يقول الاعتراض ـ فإن القول بالدور القيادي للطبقة العاملة في حركة التحرر الوطني، ليس واقعياً.** وسيجيب مهدي عامل على مقدمة الاعتراض السابق بالموافقة، بل إنه، إصلاً، ينطلق من القول إنه لا يمكن أن يكون هنالك، لا الآن ولا مستقبلاً، تماثل بين الطبقة العاملة في البنية الإمبريالية والطبقة العاملة في البنية الكولونيالية، بل اختلاف. ففي البنية الامبريالية، وبسبب حركة التوسع اللامحدود للرأسمالية

فيها، تشكل المجتمع الإمبريالي في طبقتين مستقلتين، أي لكل منها استقلالها، أي حدودها المعينة، وهما البرجوازية الامبريالية والطبقة العاملة، وبينها فئات من البرجوازية الصغيرة، ليست إلا «نفاية تاريخية» ناجمة عن الحركة اللامحدودة من التوسع الرأسمالي، وبالتالي الحركة اللامحدودة من «البرجزة» و«البلترة»[29]، أما في البنية الكولونيالية، فإن حركة التوسع المحدود، للرأسمالية، تعوق التكون الطبقي المستقل للطبقتين الرئيستين، أي البرجوازية الكولونيالية والطبقة العاملة، من حيث هي ـ أي حركة التوسع المحدود تلك ـ تؤدي، حتماً، الى حركة محدودة من «البرجزة» و«البلترة»؛ بل تقضي، على العكس، بإعادة إنتاج الأشكال قبل الرأسمالية، مما يضع البرجوازية الصغيرة في حالة ثبات بنيوي، فلا هي «تتبرجز» ولا هي «تتبلتر»، ولذا، فهي تكون الجزء الأساسي من المجتمع الكولونيالي[30].

إلا أن مهدي عامل، لا يوافق على أن نستنتج من واقع الاختلاف بين الطبقات الاجتماعية الكولونيالية ومثيلاتها في البنية الامبريالية، نفي الدور التاريخي للطبقة العاملة في البنية الكولونيالية، وذلك، أولاً، لأن الطبقة العاملة في الغرب الإمبريالي، ليست هي، بالضرورة، نموذج كل طبقة عاملة، بحيث لا تكون طبقة ما كذلك، أي طبقة عاملة، إلا اذا كانت تتطابق مع النموذج ذاك؛ إذ «لكل بنية اجتماعية، في هذا العصر الذي هو عصر الانتقال الى الاشتراكية، طبقتها العاملة التي لها شكل تكونها وتطورها التاريخيين»[31]، أي التي لها تميزها الخاص، فطالما أن البنيات الرأسمالية تتميز، فإن طبقاتها تتميز هي الأخرى. وثانياً لأن «مفهوم الاستقلال الطبقي مفهوم سياسي[بالمعنى الماركسي للسياسي]، ففي حقل الصراع الطبقي، في تحدده ببنية علاقات الانتاج، وليس في هذه البنية نفسها، تستقل الطبقة العاملة [وكل طبقة اجتماعية أخرى]، سياسياً. . . . . . .»[32]، لذلك، أي لأن استقلال طبقة اجتماعية ما لا يتحدد بالاقتصادي بل بالسياسي، فإنه إذا صار، في بنية اجتماعية ما، «تكون الحزب الشيوعي، صار بالإمكان التكلم عن استقلال سياسي طبقي للطبقة العاملة»[33]. وثالثاً، لأن دور الطبقة الاجتماعية لا يتحدد بحجمها العددي، بل بكونها طبقة مهيمنة أم لا. والطبقة المهيمنة هي التي تحمل، في سيطرتها، نمط إنتاج مسيطراً خاصاً بها. وفي عصرنا هذا، هنالك طبقتان فقط لهما هذه الصفة، هما البرجوازية والطبقة العاملة. أما البرجوازية الصغيرة، فليست طبقة مهيمنة، لأن سيطرتها الطبقية لا تحمل نمط انتاج خاصاً بها، بل إن سيطرتها أصلاً ليست ممكنة الا في اطار سيطرة

---

(٢٩) صيغتان يستخدمهما مهدي عامل، بمعنى جعل فئة اجتماعية برجوازية أو بروليتارية.

(٣٠) من هنا اتخذت الحركات السياسية، عندنا، طابعاً برجوازياً صغيراً، أي طابعاً فكرياً بالأساس. فيكون المدّ، تارةً، للتيار القومي، وتارةً للتيار الإسلامي ـ وهما تياران لا طبقيان، لا بمعنى أنهما لا يعبّران عن طبقة، فهما يعبّران عن طبقة هي البرجوازية الصغيرة، ولكن، بمعنى أنهما لا يعبّران عن واحد من نمطي الإنتاج الممكنين في عصرنا ـ الرأسمالي والاشتراكي ـ ومن هنا، أيضاً، يفسر مهدي عامل تلك الظاهرة التاريخية الغريبة، ألا وهي تمكُّن البرجوازية الصغيرة من الاستيلاء على السلطة في غير بلد عربي.

(٣١) عامل، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ص ١٩٨.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

نمط الإنتاج الكولونيالي. فالأولى بالثانية تكون، وبإعادة انتاجها. كيف؟ يقول مهدي عامل:

«إن صيرورة البورجوازية الصغيرة الكولونيالية طبقة مسيطرة تجد في منطق الانتاج الكولونيالي نفسه مبدأ تفسيرها. لأن هذا المنطق، في تضمنه منطق التأبد في تجدد علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، يتضمنها بالضرورة كإمكان فيه. فممارسة السيطرة الطبقية لهذه البورجوازية الصغيرة الكولونيالية لا تسير، في حفاظها على علاقات الإنتاج هذه، في اتجاه معاكس للاتجاه الذي تسير فيه الحركة العامة لتطور الانتاج الكولونيالي بقدر ما تسير في الاتجاه (الكولونيالي) نفسه. وتوافق هذين المنطقين، منطق سيطرتها الطبقية (البورجوازية الصغيرة) ومنطق هذا الانتاج (الكولونيالي)، يفتح في صيرورتها الطبقية أفق تحولها الى بورجوازية كولونيالية متجددة»[34].

ولا تتحول البرجوازية الصغيرة كلها، بالطبع، الى برجوازية كولونيالية متجددة، بل قسم منها، وهو القسم الذي يمسك بزمام السلطة، بينما تعود البرجوازية الصغيرة، مرة أخرى، الى موقع لم تخرج منه، حسب مهدي عامل، ألا وهو موقع الخضوع للبرجوازية الكولونيالية، في صيغتها الجديدة (الساداتية مثلاً). إن قدر البرجوازية الصغيرة، ألا تتحرر، حسب مهدي عامل، الا بتحرر الطبقة المهيمنة النقيض، أي الطبقة العاملة. اذن نخلص الى القول إن **الطبقة العاملة، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، تستقل، كطبقة، بحزبها السياسي، وتتأهل لدورها التاريخي في حركة التحرر الوطني، لأنها، وحدها، من بين سائر الطبقات الشعبية، طبقة مهيمنة، تحمل سيطرتها نمط إنتاج خاصاً بها هو نمط الانتاج الاشتراكي الذي بصيرورته واقعاً فحسب؛ يتحقق التحرر الوطني، من حيث ان هذا التحرر مرهون بالانتقال من الكولونيالية الى الاشتراكية.**

خامساً: حركة التحرر الوطني العربية في النظرية العلمية

وصلنا، مع مهدي عامل، حتى الآن؛ إلى تحديد الملامح العامة للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. ووجدنا، معه، أن المنطق الموضوعي لحركة التحرر الوطني، كما يبدو في تلك النظرية، يقضي بضرورة سيرها في خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

ولكننا، إذا ما فحصنا الواقع التجريبي في البلدان العربية، وجدنا:

- أن القوى التي احتلت، وتحتل، موقع القيادة من حركة التحرر الوطني العربية، هي قوى برجوازية.

- وأن الطبقة العاملة عجزت، ولا تزال عاجزة، عن تسنم موقع القيادة ذاك. فهل يعني هذا أن الواقع التجريبي العربي يشكل دحضاً للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ الاجابة، عند مهدي عامل، هي بالنفي.

١ - إن وجود البرجوازية في موقع ليس هو موقعها المنطقي في سياق النظرية العلمية ليس

---

(٣٤) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ١٨٦.

دليلاً على انتفاء صحة هذه النظرية، بل هو، عند مهدي عامل، تأكيد لها. **فهذا الوجود اللامنطقي للبرجوازية في موقع القيادة من حركة التحرر الوطني العربية هو الأساس في أن تاريخ هذه الحركة هو تاريخ فشلها بالذات**. فما كان لحركة التحرر الوطني العربية أن تحقق أهدافها وهي تسير ضد منطقها الموضوعي. ولقد تعاقبت حتى الآن، على قيادة حركة التحرر الوطني العربية قوتان برجوازيتان هما البرجوازية الكولونيالية نفسها، والبرجوازية الصغيرة؛ فكان ما كان، من فشل تلك الحركة في الوصول الى أهدافها. ولم يكن الفشل ذاك عارضاً، بل كان ضرورياً لأنه ليس من منطق التحرر الوطني أن يتم إلا بالاشتراكية.

أ ـ البرجوازية الكولونيالية

لم يكن للبرجوازية الكولونيالية، حسب مهدي عامل، أن تقود حركة التحرر الوطني العربية الى النجاح. ففي ذلك استحالة أساسها أن الوجود الفعلي للسيطرة الإمبريالية لا يكمن في وجودها الكولونيالي المباشر ـ عسكرياً كان أم إدارياً أم تعاهدياً ـ حتى يكون التحرر الوطني محصوراً في انتفاء هذا الوجود المباشر، بل هو يكمن في وجود علاقات الانتاج الكولونيالية نفسها. فهذه العلاقات هي الأساس المادي للسيطرة الامبريالية في البلدان التابعة: «فإذا كان التطور الامبريالي للرأسمالية بإخضاعه هذه البلدان لسيطرته، وقد ولد فيها علاقات الإنتاج الكولونيالية وحدد بنيتها التبعية، فإن تجدد هذه العلاقات من الانتاج أي عملية إعادة إنتاجها المستمرة، يولد بدوره السيطرة الإمبريالية بتوليده قاعدتها المادية. فاستمرار السيطرة الامبريالية اذن يكون بتجدد قاعدتها هذه»[٣٥].

من هنا لم يكن حصول البرجوازية العربية على الاستقلال، أي تشكل الاقطار العربية المستقلة تحت قيادة البرجوازية الكولونيالية، يعني التحرر من سيطرة الامبريالية. ومن هنا، أعاد العهد الاستقلالي إنتاج ما كان يبدو «الاستقلال» منطلق التخلص منه، أي «التخلف».

ب ـ البرجوازية الصغيرة

وما كان مستحيلاً بالنسبة للبرجوازية الكولونيالية، كان مستحيلاً، أيضاً، بالنسبة للبرجوازية الصغيرة التي استطاعت ـ نتيجة ظروف معينة ـ أن تقفز الى السلطة في بعض البلدان العربية. وكانت تلك الاستحالة ضرورة، رغم جميع «الاجراءات التقدمية» التي أنجزتها تلك البرجوازية. ذلك لأن «التحرر الوطني لا يخضع لمنطق الإرادة الطبقية، وإن كانت إرادة التحرير هذه موجودة بالفعل عند الطبقة المسيطرة التي تحاول أن تقوم به من موقع سيطرتها الطبقية التي تحافظ فيه على علاقات الانتاج الكولونيالية، لأن سيطرتها الطبقية قائمة على أساس وجود هذه العلاقات بالذات وإنما (التحرر الوطني) يخضع لمنطق العملية الموضوعية لتحويل علاقات الانتاج، إذ ان القاعدة المادية لبقاء السيطرة الامبريالية هي في بقاء هذه العلاقات وتجددها الدائم»[٣٦]. وعليه يتساءل مهدي عامل قائلاً: «... كيف يمكن

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٨.

لطبقة أن تقود عملية التحرر الوطني وتنجح في تحقيقها ـ حتى اذا كانت تجهر بالعداء للامبريالية وتمارس منه شكلاً معيناً ـ اذا كانت سيطرتها الطبقية قائمة على أساس وجود هذه القاعدة المادية للسيطرة الامبريالية نفسها»[٣٧].

الآن، اذن، نستطيع أن نفهم تلك الدورة الكاملة التي دارتها الأنظمة التقدمية العربية من العداء للإمبريالية الى تجديد التبعية لها. يقول مهدي عامل: «إن عملية تجدد علاقات الانتاج الكولونيالية هي التي تحدد بالضرورة عملية تحول الطبقة المتوسطة المسيطرة الى برجوازية كولونيالية متجددة، عبر عملية من التفارق الطبقي تنفصل فيها، من تلك الطبقة، الفئة التي امتلكت السلطة، عن بقية الفئات الدنيا، وتتحول بفعل امتلاكها سلطة الدولة بالذات، الى الفئة المهيمنة من البرجوازية الكولونيالية المتجددة. فالجديد اذن في هذه البرجوازية، بالنسبة الى البرجوازية الكولونيالية التقليدية هو أن الهيمنة الطبقية فيها تعود الى هذه الفئة بالذات التي خرجت من أوساط «الطبقة المتوسطة» أو على الأصح البرجوازية الصغيرة»[٣٨].

كأنه القدر. بل هو، عند مهدي عامل، قدر حركة التحرر الوطني العربية، أن تظل أسيرة تجدد فشلها، طالما ظل موقع القيادة منها أسير القوى البرجوازية، أي طالما ظلت تسير عكس الخط الذي يحدده لها منطقها الموضوعي: ألا وهو خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

٢ ـ وما كان عجز الطبقة العاملة عن تسلم موقعها الضروري في قيادة حركة التحرر الوطني العربية ناجماً عن استحالة تدحض منطق النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، بل هو ناجم، عند مهدي عامل، عن عدم تملك الأحزاب الشيوعية العربية لهذه النظرية. فالأحزاب الشيوعية العربية، في عدم تملكها للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني بالذات مارست، وتمارس، الصراع الطبقي على أساس الفصل بين حركة التحرر الوطني وحركة الانتقال الى الاشتراكية. فهي تفصل «في آلية الصراع الطبقي بين صراع وطني ليس من منطقه أن يؤدي بالضرورة الى انتقال البنية الاجتماعية الى نظام الانتاج الاشتراكي، أي ليس من منطق هذا التناقض فيه أن يكون حلّه اشتراكياً، وبين صراع طبقي «صافٍ» ـ إن جاز القول ـ يتحدد في صفائه بمعزل عن تحدده بالعلاقة الكولونيالية، ومن منطقه وحده أن يؤدي الى الانتقال الى الاشتراكية»[٣٩].

وعلى هذا الأساس، ارتسم، ويرتسم، الخط السياسي للشيوعية العربية كالتالي: النضال مع البرجوازية «وطنياً» والنضال ضد البرجوازية، «طبقياً». فيكون فشل ذلك النضال، حسب مهدي عامل، ضرورياً، في الحالتين. فهو، في الحالة الأولى، فاشل لأنه لا يمارس صراعه الوطني، كما يجب أن يكون بالضرورة، صراعاً طبقياً ضد البرجوازية نفسها، بل يمارس صراعه الوطني الى جانب هذه البرجوازية، أي تحت قيادتها الطبقية، فيكون بهذه الممارسة «الوطنية» قد عزز بقاء حركة التحرر الوطني في دائرة تجدد فشلها التي لا تنكسر الا

(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

بالنضال ضد البرجوازية. وهو، في الحالة الثانية، فاشل لأنه لا يمارس صراعه الطبقي، كما يجب أن يكون بالضرورة، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، صراعاً وطنياً، بل هو يمارسه في شكل اقتصادي، أي اصلاحي، يعزز في ابتعاده عن القضية الرئيسة للصراع الطبقي في البنية الكولونيالية ، أي قضية التحرر الوطني، هيمنة البرجوازية، سياسياً وايديولوجياً، على الطبقات الكادحة، مما يفشل، بالضرورة، الصراع الطبقي في حقله الاقتصادي.

وهكذا، نستطيع القول إن إمكانية سير حركة التحرر الوطني العربية ضد منطقها، من حيث هي نفسها حركة الانتقال الى الاشتراكية، راجعة، عند مهدي عامل، الى عدم تملك الأحزاب الشيوعية العربية للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، وبالمقابل فإن تملك النظرية العلمية تلك منها، في الممارسة، يسد تلك الامكانية، ويجبر التاريخ على السير في سياقه المنطقي. فالتكتيك الذي يقترحه مهدي عامل اذن، يتحدد بما رسمناه في الصفحات السابقة من فكره، كالتالي: ضرورة تكوين خط سياسي ثوري مستقل للشيوعية العربية ضد الخط السياسي البرجوازي، والبرجوازي الصغير، في الحقل الوطني بالذات، الأمر الذي من شأنه، حسب مهدي عامل، تحرير وعي القسم الأساسي من الشعب البرجوازي الصغير من سيطرة الايديولوجيا الكولونيالية، وجذبه إلى التكون في تحالف وطني ثوري بقيادة الطبقة العاملة بالذات.

أخيراً، فإذا كان على الطبقة العاملة، عند مهدي عامل، أن تقوم، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، بثورة اشتراكية تقضي على علاقات الانتاج الكولونيالية، فهذه الثورة، عنده، مميزة، بسبب تميز نمط الإنتاج الكولونيالي، ففي هذا النمط من الإنتاج، يتوجب على الطبقة العاملة أن تقوم «بثلاث ثورات هي في الحقيقة ثورة واحدة: الثورة البرجوازية والثورة الوطنية والثورة الاشتراكية. على الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الأولى، بما عجزت البرجوازية عن القيام به من هدم جذري لمختلف علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية، ومن تحقيق لتراكم رأس المال (. . . . .) وعلى الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الثانية، بما عجزت عنه البرجوازية الكولونيالية التقليدية والمتجددة من تحرر وطني يقطع علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية (. . . . .) وعلى الطبقة العاملة في الثورة الثالثة، القيام بمهمتها الطبقية التاريخية الخاصة بها (. . . .) أي بعملية الانتقال الى نظام الانتاج الاشتراكي»(٤٠).

خاتمة

بايجاز، نرجو ألا يكون مخلاً، ناقشنا، فيما سبق، الخطوط العامة لحركة الفكر عند مهدي عامل. وكنا نود البقاء في هذا الاطار ـ وهو إطار بحثنا أصلاً ـ لولا أن المناقشة السابقة نفسها، تطرح قضية ـ غابت عن فكر مهدي عامل، ولكنها لا تغيب عن مكانها في السياق المنطقي لأطروحته ـ سنشير اليها، تالياً، دون الخوض في مناقشتها، ألا وهي القضية المتعلقة بالدور التاريخي للمثقفين في العالم الكولونيالي.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩ و١٩٠.

لقد وصلنا، مع مهدي عامل، الى أن الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي:

١ ـ تستقل طبقياً ـ أي يتعين وجودها من حيث هي طبقة عاملة ـ بواسطة عامل سياسي هو تكون الحزب الشيوعي في البلد ذاك.

٢ ـ وتستقل سياسياً ـ أي يتعين وجودها من حيث هي قوة سياسية بروليتارية ـ بانتهاج الحزب ذاك، خطاً سياسياً، يتحدد بكونه الخط السياسي النقيض للخط البرجوازي ـ بألوانه ـ في حقل الصراع الوطني بالذات.

فإذا كان ذلك كذلك، واجهنا، تواً، حقيقة أن إمكان استقلال الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي، سياسياً، يصطدم بواقع استحالة استقلالها بالمعنى الاقتصادي، وبالتالي استحالة تبلّرها ـ مثلما تبلّرت في البلدان الامبريالية ـ في تكوين محدد بالانفصال عن الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى، ومتصف بثبات كاف وحجم جماهيري. فالحزب الشيوعي في البلد الكولونيالي، اذن، لا يمكنه أن يصير حزباً بروليتارياً من حيث تكوينه الطبقي. وهذا ما يقرره مهدي عامل في سياق تحليله. فالتكوين الطبقي للحزب ذاك، يتحدد، حسب ذلك التحليل، بالمهمة التاريخية المنوطة به، أي مهمة التحرر الوطني. لذا، كان تكوينه الطبقي قابلاً للاتساع بحيث يضم جميع الفئات الاجتماعية صاحبة المصلحة بالتحرر الوطني، دون أن يخل الاتساع ذاك، بالصفة الطبقية للحزب المعني، من حيث هو حزب الطبقة العاملة.

الحزب الشيوعي في البلد الكولونيالي، اذن، مطالب بأن يكون حزباً بروليتارياً من حيث نهجه السياسي، دون أن يكون كذلك، من حيث تكوينه الطبقي. كيف نحل هذا التناقض، وبتعبير آخر، ماهي ضمانة بروليتارية النهج السياسي لحزب لا يستند، من حيث تكوينه، الى البروليتاريا؟ تكمن تلك الضمانة، في رأينا، في وجود قيادة حزبية من المثقفين الثوريين، تتصف بصفتين، أولاهما، امتلاك النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، وثانيتهما احتراف العمل السياسي، من حيث هو نشاط منظم يستهدف **الاستيلاء على السلطة السياسية**. نقرر ذلك دون مناقشة، لأن غرضنا، هنا، هو وضع اليد على القضية التي غابت عن فكر مهدي عامل، ولا يتسق فكره الا بمعالجتها، أعني قضية الدور التاريخي للمثقفين الثوريين في العالم الكولونيالي؛ وهي مجال بحثٍ آخر.

الفَصْل الثَّالِث عَشَر

سَلامَة مُوسَى وَالفَلْسَفَة

د. أحمد ماضي(*)

لا شك، ان سلامة موسى (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨) عند فئة عريضة من العرب، هو واحد من أبرز المثقفين والمفكرين العرب في النصف الأول من هذا القرن. ويكفي للتدليل على ذلك الاستشهاد بما يقوله عدد من الباحثين الذين درسوا فكره على هذا النحو أو ذاك. فالباحث محمود الشرقاوي يرى أن سلامة موسى كان ذا أثر بالغ في حياة عشرات الألوف من الشباب الذين قرأوا له وتأثروا به، وذا «أثر كبير في حياة مصر الثقافية والأدبية. وسيظل هذا الأثر أيضاً ممتداً راسخاً في المستقبل إلى مدى طويل»[١]. وإذا كان الشرقاوي يكتفي بالقول بأن أثره كبير في حياة مصر الثقافية، فإن الباحث كمال عبداللطيف يؤكد أن سلامة موسى مارس في النصف الأول من القرن العشرين «حضوراً ثقافياً في مناخ الفكر العربي المعاصر»[٢]، وعانق هذا الحضور، بنظره، قضايا مصر الكبرى، همومها وطموحاتها في الثقافة والسياسة والاجتماع والأدب. ويحدد الباحث كمال هذا الحضور في الفكر العربي المعاصر قائلاً إن سلامة موسى أسس ما يمكن أن يسميه الباحث بالجبهة الثقافية النقدية، هذه الجبهة التي سيجد الباحث لها «امتدادات متعددة، وصوراً وأشكالاً متعددة، في حقل الممارسة الثقافية العربية المعاصرة»[٣]. ويضيف الباحث نفسه أن الممارسة النظرية لكل من عبدالكريم الخطيبي وعبد الله العروي تمثل «امتداداً متقدماً لهذه الجبهة النقدية. . .»[٤].

أما الباحث أنور عبد الملك فيؤكد أن العقلية المصرية تغيرت في القرن العشرين وبدأت

(*) الجامعة الأردنية ـ قسم الفلسفة.

(١) محمود الشرقاوي، سلامة موسى: المفكر والانسان (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٨)، ص ٢٤.

(٢) كمال عبد اللطيف، سلامة موسى واشكالية النهضة (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

تساير العالم المعاصر بفضل سلامة موسى. ويدلل على ذلك بأن الجيل الذي يمسك بدقة الأمور تربى على أساس كتبه الأربعين. ونحن، كما يقول الباحث، نفكر ونبني ونتحرك على «هدي الثورة الذهنية الكبيرة التي كان رائدها سلامة موسى»[٥]. فهو أي سلامة موسى، بنظره، رائد الفكرة المصرية، والتفكير العلمي، والثورة الصناعية، والتطور، والاشتراكية، والثقافة الجديدة، والسلام. ويعتقد الباحث بأن كل مثقف عربي «يدين له بمفاتيح المستقبل»[٦].

ويذكر الباحث محمود امين العالم فضل سلامة موسى في اشاعة الفكر العلمي وتعميمه بين الناس، وتطبيقه على حياتنا الاجتماعية. ويؤكد أنه كان لفترة طويلة رائداً فكرياً لعدد كبير من المثقفين في جمعية الشبان المسيحيين. ويخلص الباحث إلى أن سلامة موسى كان «بحق معلماً لجيل كامل»[٧].

ويعتبر الباحث غالي شكري سلامة موسى نموذجاً نادراً في ثقافتنا للكاتب الذي لا يموت بموته، بل يزداد حياة. ويعده «المعلم الأول الذي أهدانا منهج الانطلاق اللانهائي، الذي علمنا أن «التقولب» يعني الموت...»[٨]، وأيضاً يعدّه رائداً للفكر العلمي بل «أباً للنظرة العلمية في ميادين الفكر العديدة»[٩]. وقد كان سلامة موسى، بنظره، المفكر المصري الوحيد، الذي يمكن ان يدعى «بمفكر العصر»[١٠]. «وهو [أي سلامة موسى] أعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن»[١١].

ومهما كان رأينا في ما تقدم، فإن الذي لا ريب فيه ان سلامة موسى هو أحد أعلام الثقافة[١٢] العربية طوال خمسة عقود من القرن العشرين. وعلى الرغم من أنه لم يتخصص في الفلسفة، ولم تكن شغله الشاغل، فقد أولاها اهتماماً معيناً يستحق، بنظري، البحث. وازعم أن الدارسين لفكره لم يعنوا، فيما أعلم، بهذا الموضوع، أي سلامة موسى والفلسفة[١٣]، رغم أهميته. ان البحث في موضوع «سلامة موسى والفلسفة» يهدف إلى تسليط

---

(٥) أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧)، ص ٢٨٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٧) محمود أمين العالم، الانسان... موقف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٣٣.

(٨) غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ط ٤ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص ١٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١١) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧٦.

(١٢) يؤكد سلامة موسى أنه احترف «الثقافة»، أنظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى (الفجالة؛ الاسكندرية: سلامة موسى للنشر والتوزيع؛ المستقبل؛ بيروت: مؤسسة المعارف، [د.ت.])، ص ٢٧٧. كما أن هوايته هي «الثقافة» (ص ١٦٠). ويذكر أن أكثر جهوده في الصحافة كان «ثقافياً» (ص ١٨٠) في بحث العلوم والآداب. وفي اعتقاده ان الثقافة ألبسته «النظرة الشاملة للحياة والكون» (ص ٣١٨).

(١٣) تجدر الإشارة إلى أن غالي شكري كان أول باحث في فكر سلامة موسى. بيد أنه لم يُعنَ بعلاقة =

بعض من الضوء على علاقته بالفلسفة وفهمه لها. وفي اعتقادي أن المشتغلين بالفلسفة مدعوون إلى إجراء بحوث تخصص لمواقف كبار المثقفين العرب إزاء الفلسفة. إذ ان تأثير هؤلاء المثقفين في الرأي العام أقوى وأعم من تأثير المتخصصين في الفلسفة. ويمكن ان تسهم مثل هذه البحوث، فيما لو أجريت، في الكشف عن مدى تأثر هؤلاء المثقفين بالفلسفة ومكانتها في تفكيرهم وانعكاسها في ثقافتهم، وبالتالي الدور الذي اضطلعوا به، أو ما زالوا يضطلعون به، في مجتمعهم. وأرى أن المتخصصين في الفلسفة هم أقدر من سواهم على تناول هذا الموضوع بالبحث.

= سلامة موسى بالفلسفة كموضوع للبحث. ورغم ذلك فقد حاول الباحث ان يضع يديه، كما يقول، على «خيوط الفلسفة المادية الميكانيكية التي تصل بين منهجه النظري ومحاولاته العملية لتغيير الواقع...»، أنظر: موسى، **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**، ص ٦٠، في أول مراحل تطوره (ص ١١٦)، مؤكداً أن هذه الفلسفة بدأت تبهت رويداً رويداً. ويلفت الباحث النظر إلى أن حركة الفكر التقدمي لم تتوقف عند اعتاب الاتجاه العلمي لسلامة موسى، وانما «كان هذا الاتجاه إرهاصاً قوياً لانتشار الفلسفة العلمية في تكاملها» (ص ٧٢). ويؤكد الباحث نفسه ان سلامة موسى تصدى منذ البداية «لنقد الفلسفات المثالية التي كان من شأنها إفقاد نظرية التطور جوهرها المادي الثوري...» (ص ١١٨). وأخيراً أصبح سلامة موسى ينهل الكثير من «المادية الجدلية والمادية التاريخية» (ص ١٣٠)، رغم اعتقاد الباحث كمال عبد اللطيف بأن سلامة موسى لم يتعلم من الماركسية «الرؤية الفلسفية المادية والجدلية»، أنظر: عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، ص ١٩٢. وهذه المرحلة المنهجية في حياة سلامة موسى تنبع أساساً، كما يقول غالي شكري، من نظرية التطور، وتحديداً من داروين. وبناءً عليه فإن الباحث يزيد فيقول إن سلامة موسى لا يعزل نظرية التطور عن تراثها الفكري والعلمي الذي يبدأ من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاوروبية في القرن التاسع عشر. ويعتقد الباحث، في ضوء ما تقدم، ان سلامة موسى كان «الامتداد الأكثر تقدماً لفلسفة شبلي شميّل في التطور» (ص ١٣٢). ولعل الدراسة العلمية الثانية لفكر سلامة موسى هي التي قام بها الباحث المغربي كمال عبد اللطيف. يقول هذا الباحث انه يستطيع أن يتبين في الخطاب النهضوي الموسوي ثلاثة أبعاد رئيسية، أحدها البعد الفلسفي. ورغم ذلك، فإن الباحث يخصص قرابة الصفحة لهذا البعد (ص ١٢٤ - ١٢٥). ويكتفي في معالجته لهذا البعد بأن الفلسفة «تقرأ خلف ما هو مكتوب، انها تظهر في الوقت الذي ينتهي الخطاب، حيث يبرز موقف فلسفي من الانسان والتاريخ...» (ص ١٢٥). ويتجلى هذا الموقف، بنظره، في رؤية مادية للكون والانسان، تتسم بأنها جسورة رغم ترددها، وذات نفحة إنسانية. ويخلص الباحث إلى أن فلسفة سلامة موسى «تجمع بين مبادىء المغامرة النقدية لعصر الأنوار، معززة بمادية نظرية التطور، ومطعّمة بأخلاق السعادة النفعية كما صاغتها اشتراكية الفابيين Fabiens» (ص ١٢٥). لا أرى ضرورة في مناقشة ما تقدم، ذلك لأن بحثي يتضمن الرأي الذي أتبناه، ويظهر فيه مدى اتفاقي أو اختلافي مع وجهة نظر الباحث. وبعدما توفي سلامة موسى في الرابع من آب/ أغسطس عام ١٩٥٨، نشر أنور عبد الملك أيضاً مقالاً مماثلاً تقريباً، من حيث العنوان، لمقال العالِم. وعنوان مقال عبدالملك هو: «سلامة موسى: رائد التفكير العلمي في مصر»، انظر: عبدالملك، **دراسات في الثقافة الوطنية**، ص ٢٧٩ - ٢٨٩. ومع أن الباحث العالِم لم يضع في مقاله السالف مهمة النظر في «سلامة موسى والفلسفة» إلا أنه اشار، أحياناً ولو نادرة، إلى أن عناصر فلسفته «الانسانية» تكشفت عندما لم يتجاوز عمره العشرين بعد، أنظر: العالِم، **الانسان... موقف**، ص ٢٩. ويضيف أنه أخذ من امتزاج معين «يصوغ لنفسه فلسفة اجتماعية تمثلت في الاشتراكية» (ص ٣٠). أما مقال الباحث أنور عبد الملك، فلم يتضمن كلاماً على فلسفة سلامة موسى كما فعل العالِم، أو علاقته بالفلسفة.

أقول، بادىء ذي بدء، ان سلامة موسى أولى الثقافة الموسوعية أهمية خاصة فجعلها شغله الشاغل. وقد أكد أن تربيتنا يجب أن تكون «موسوعية شاملة كاملة»[14]، وان رائدنا في الحياة ينبغي أن يكون «التعميم لا التخصيص»[15].

ومع أنه آثر التعميم على التخصيص إلا أنه لم يقلل من شأن الاختصاص، لأننا نكتسب منه «البراعة أو المهارة في فن أو علم»[16]، مؤكداً وجوب أن «تكون لنا بؤرة أي نقطة للتعمق والتخصص في المعارف»[17].

ورغم ادراك أهمية الاختصاص، إلا أنه حارب الاكتفاء به، من منطلق ان ذلك يمكن أن يؤدي إلى ضيق الأفق. وقد أكد ان المتخصص في الجيولوجيا والبيولوجيا أو الايكولوجيا«قلما يفكر في دراسة افلاطون أو قراءة الجاحظ أو دراسة الحضارة الفرعونية»[18]. ويذكر أنه لا يعرف اختصاصياً نجح في أن يكون موسوعياً، بحيث ينطلق في سهولة ويسر إلى رياض الفلسفة والأدب والاجتماع.

وصفوة القول عند سلامة موسى في التخصص والثقافة الموسوعية ان الأول للحرفة بينما التثقف للحياة. ونحن في حاجة إلى الاثنين. وعنده أن أهمية التثقف تتجلى في أننا نكتسب منها الانسانية. «بل نكتسب الفلسفة»[19].

ان هذا الاكبار من شأن الثقافة الموسوعية أفضى بسلامة موسى إلى الدعوة إلى الاهتمام بسائر اشكال الوعي الاجتماعي مثل الفلسفة والعلم والأدب والفن، ذلك لأن الحياة اختبار مباشر. وهي أيضاً، برأيه، اختبار غير مباشر بالكتب نقرأ فيها الفلسفة والعلم والأدب والفن. وعليه فيجب أن يكون للحياة، بنظره، نصيبٌ من العلم والفلسفة والأدب والفن، إذ ان حياة «تخلو من هذه الشؤون هي حياة رخيصة لا تستحق هذا المخ»[20].

وفي ضوء ما تقدم ينصح الانسان فيقول: «لا تكن أديباً فقط أو عالماً فقط أو فيلسوفاً فقط بل كن الثلاثة»[21].

ومما تجدر ملاحظته ان سلامة موسى لا يدعو إلى الثقافة الموسوعية فحسب، بل يقدم نفسه نموذجاً لها كذلك. فهو غالباً ما يذكر أنه يتمتع بثقافة موسوعية، فيقول انه ألف

---

(١٤) سلامة موسى، فن الحب والحياة، ط ٣ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢)، ص ٣٣.
(١٥) سلامة موسى، مشاعل الطريق للشباب، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ١٧.
(١٦) سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، ط ٢ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٣)، ص ٣١٢.
(١٧) موسى، فن الحب والحياة، ص ٣٣.
(١٨) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٤.
(١٩) موسى، مختارات سلامة موسى، ص ٣١٣.
(٢٠) موسى، فن الحب والحياة، ص ١٨٩.
(٢١) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٦ ـ ١٧.

الفلسفة والأدب والاجتماع فضلاً عن العلوم[٢٢]. وجال، بل نقّب فيها، وفكر في تناسقها. وسار فيها «بروح المتعلم الذي يربي نفسه في بعد عن الاغترار والزّهو»[٢٣].

ويقول ان دراسته للأدب والفلسفة[٢٤] قد أوهجت خياله وأحدّت ذكاءه. ثم انعكست هذه الدراسة إلى حياته، فأصبحت قيمه وأوزانه الخاصة «قيماً وأوزاناً أدبية وفلسفية»[٢٥].

وفي ضوء ما تقدم يفهم قوله بأن أكبر لذّاته هي «اللذة الفلسفية»[٢٦]، كما يفهم ربطه بين نضوج الانسان وتمدنه من جهة، واتخاذ موقف فلسفي والعيش عيشة فلسفية من جهة أخرى. فالرجل المتمدن، بنظره، هو في صميمه، «ذلك الذي يضع العقل فوق الغرائز أو الشهوات، ويعيش العيشة الفلسفية»[٢٧]. أما الشاب الناضج[٢٨] فهو الذي يعنى، بنظره، بالاهتمامات الذهنية التي ترفعه من لقمة العيش إلى شؤون العلم والأدب فيدرسها ويقتني مؤلفاتها ويناقش فيها ويحاول أن يقف، عن سبيلها هذا الموقف الفلسفي الذي يقفه الرجل المفكر. يرفض أن تُملى عليه الآراء والعقائد إملاءً كأنه غير كفء لأن يستقل بفكره.

---

(٢٢) يقول عن الفترة التي قضاها في انكلترا انه التحق ببعض الكليات لدراسة العلوم المختلفة التي جذبته مثل المصرلوجية (Egyptologie) والبيولوجيا والجيولوجيا والاقتصاد. ويؤكد أنه انغمس في هذه «الدراسات كثيراً»، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٩٢. ويضيف انه يستطيع أن يقرأ «في رغبة وفهم» أي كتاب عن الهورمونات أو الايكولوجيا أو مشكلات الوراثة أو جنون الشيزوفرينيا، ولا يجد ذلك الصدود الذي يجده غيره «ممن لم يعنوا بالعلوم» (ص ١٢٣ ـ ١٢٤).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٤) يقول انه عرف الأدب والفلسفة من نيتشه: «والى الآن لا يخلو أدبي من فلسفة، كما لا تخلو فلسفتي من أدب أو علم»، المصدر نفسه، ص ٣١٧. ويذكر أن ما بقي من تأثير نيتشه هو أنه غرس فيه «الإقدام الفلسفي» وحطّم عنده «ما كان باقياً من قيود غيبية» (ص ١٠٤).

(٢٥) يقول إنه لذلك كثيراً ما ينصح الشبان بأن يقرأوا الأدب والفلسفة. وأن يحاولوا كتابة القصة وقرض الشعر. لأنهم وهم في هذا النشاط يتخيّلون الحال المثلى ويصعدون بأذهانهم إلى السماء ويختارون أسمى المعاني وأنصع الكلمات. وكل هذا، بنظره، ينعكس على حياتهم الخاصة فيرتفعون عن التبذل ويحولون حياتهم إلى فن جميل، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤. وجدير بالذكر أنه يخاطب الشباب، فيقول لا تكن أجوف، ولا تكن تافهاً «واجعل من الفلسفة أكبر لذاتك التي تحيا معك إلى يوم وفاتك والتي تفوق كل ما يقوله التافهون عن الملذات الأخرى» (ص ٣٢٧)، واهتم بالدنيا والانسانية. وكان يرى أن من واجب الشباب أن يكون لكل واحد منهم «فلسفة توجيهية هي «بوصلته» في الثقافة». أنظر: الشرقاوي، سلامة موسى: المفكر والانسان، ص ١٧٨.

(٢٧) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١١١. ويدأب هذا الرجل، بنظر سلامة موسى، في تنوير ذهنه، ويتجنب جميع ما يفسد صحته ويقصر عمره، ويخدم المجتمع بجميع ما فيه من كفايات.

(٢٨) يقول في موضع آخر انه ليس هناك شيء أجمل في هذا الكون من الشخصية اليانعة التي عاش صاحبها في حرية الفكر والعمل وفي تحمل التبعات، والواجبات حتى ارتقى وتدرّب وتمهّر «وصارت له فلسفة تعيّن اتجاهاته وغاياته فهو يسير في الدنيا وهو نور وفهم واحساس»، انظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ١٧٢.

ويواصل سلامة موسى تطوير فكرته بشأن الربط بين نضوج الانسان والفلسفة، فيقول إن من علامات النضج[٢٩] أن يميز الانسان بين المعارف والحقائق، إذ ليس كل ما يعرف حقيقياً. فعليه ان يجمع معارفه واختباراته في «فلسفة [٣٠] أو دين»، «وان يعتاد استخراج الكليّات[٣١] من الجزئيات بحيث لا يشتغل بالشجرة قدر ما يشتغل بالغابة»[٣٢].

وعلاوة على ما تقدم فان المؤلف العظيم الذي يعلمنا هو، بنظره، ذاك الذي يستنبط من المعارف «موقفاً فلسفياً جديداً، أو خطة واتجاهاً جديدين، للفكر البشري»[٣٣]. ذلك لأن المعارف الموضوعية، عند سلامة موسى، هي المادة الخام للثقافة[٣٤] التي هي، بنظره، موقف واتجاه وعواطف وعادات في الحياة والممارسة الفلسفية. وملخص القول لديه ان هذه المعارف هي الدرجات الأولى أو الأسس التي «تبنى عليها حياتنا الفلسفية»[٣٥].

ان سلامة موسى إذ يعتبر اللذة الفلسفية أعظم لذة لديه، يعد نفسه أحياناً فيلسوفاً[٣٦]. يقول انه أحس عندما وقف أمام الديناصور في متحف باريس أنه «فيلسوف»، وصار يدور حوله. ومع أن سلامة موسى لا يبلغ - كما يقول - في الجرم أصغر عظمة من عظامه، إلا أنه يمتاز عليه «بهذا العقل الفلسفي»[٣٧]. ويذكر أن كثيراً من المواقف يحيله، على الرغم منه، إلى «شاعر فيلسوف»[٣٨]. ويبين بعضاً من هذه المواقف، فيقول انه يجد نفسه، في الليل عندما يعم الظلام، يتأمل السماء، فيرى النجوم والكواكب فيزداد وجوده وتتسع حدوده. وعندئذ «أنا «أوجد» مما كنت في النهار. وهذا هو إحساسي ايضاً عندما أبكر في الفجر واخترق هذا الكون من خلال الظلام الأبيض الذي يسبق الشمس»[٣٩].

---

(٢٩) اذكر هنا من علامات النضج ما له صلة بموضوع البحث فقط.

(٣٠) أي يستخرج، كما يقول، العبرة البشرية والسلوك الأمثل مما عرف واختبر.

(٣١) يعد سلامة موسى سمة الكلية شرطاً أساسياً في الفهم، ويعتقد بأن من «طبيعة أذهاننا ان تفهم الاشياء بكلياتها وليس بأجزائها»، أنظر: سلامة موسى، **عقلي وعقلك**، ط ٥ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٧٩)، ص ١٨٢.

(٣٢) سلامة موسى، **هؤلاء علموني**، ط ٣ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٥)، ص ٣٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٤) يقول سلامة موسى في موضع آخر ان الثقافة علوم وفنون وفلسفات وعادات وتقاليد واتجاهات، «تكسبنا جميعاً مزاجاً معيناً نتجه به في سيرتنا ومعاشنا ونؤسس بها مجتمعاً يتفق ومبادىء هذه المعارف»، أنظر: سلامة موسى، **ما هي النهضة** (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢)، ص ١٢٣. كما انها (أي الثقافة) سابقة على الحضارة ومؤدية إليها، وهي بمثابة الفكرة. وقاعدة الثقافة، بنظره، هي اللغة.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٦) يقول سلامة موسى انه من حقنا أن نقرأ الفلاسفة الذين انحنوا وخضعوا، وأيضاً الذين ثاروا ونهضوا. «وان نفكر أحسن مما فكروا ونجرؤ أكثر مما جرؤوا»، أنظر: موسى، **مشاعل الطريق للشباب**، ص ١٠.

(٣٧) موسى، **مختارات سلامة موسى**، ص ٣٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

ولعلّ الأدق أن نعدّ الهدف ـ لا سلامة موسى نفسه ـ الذي يتطلع إليه فلسفياً. يقول بشأن ما أخذه عن برنارد شو إنّ خير ما أخذه عنه هو الروح العلمي الذي يسود مؤلفاته. وهو مثله[40] «علمي الذهن أدبي الوسيلة فلسفي الهدف، ويمتاز بالتفكير العلمي[41] والتعبير الأدبي»[42]. ويعزو سلامة موسى نشأته «العلمية» واتجاهه «الاشتراكي الانساني» إلى شو و ويلز[43].

واللافت للنظر أنه رغم دعوته الدائمة إلى العلم[44] والتشديد على أهميته في تحقيق النهضة، إلا أنه لم يرَ فيه الهدف. يقول سلامة موسى إن الثقافة العلمية هي التي «ما أفتأ أرجو أن أجعلها أسلوبي في الحياة الشخصية والاجتماعية. ولكن لم أخطىء قط ذلك الخطأ المألوف بأن اجعل العلم[45] غاية، إذ هو وسيلة»[46]. ذلك لأن الغاية يُعينها، بنظره، الأدب والفن والفلسفة. وغاية العلم هي «الدّين الذي نكسبه من الأدب والتاريخ والفن والفلسفة، أي كيف نعيش في مجتمعنا أصلح العيش وأروحه وأقصده وأشرفه»[47].

ان سلامة موسى إذ يعتبر العلم وسيلة، يقول ان رجل العلم «يجب ايضاً أن يكون فيلسوفاً»[48]، وإلاّ فهو في خطر»[49]. كما يقول في موضع آخر إن رجل العلم إذا لم يكن «أديباً فناناً

---

(٤٠) يقول عن برنارد شو إنه علميّ الذهن، يفكر في آفاق فلسفية بلغة أدبية. ويذكر أنه درس فلسفته وانتفع بها وبحياته مشيراً إلى أن حياة شو «قد اندفعت في افكاره فعاش عيشاً فلسفياً»، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٤١) يؤكد أن أحداً لا يستطيع، في حياتنا العصرية، أن يهمل التفكير العلمي، لأن الحضارة الصناعية السائدة هي حضارة العلم الذي ينهض على التجربة.

(٤٢) موسى، **هؤلاء علموني**، ص ٢٢٦.

(٤٣) سلامة موسى، **برنارد شو** (القاهرة: مؤسسة الخانجي؛ بيروت: المكتب التجاري؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٧)، ص ١٠٤.

(٤٤) يقول إن «الأمة التي تهمل العلوم إنما تهمل حياتها»، أنظر: موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٢٦٧، ويضيف أنه حاول طيلة حياته الماضية في مصر أن يعمّم التوجيه العلمي بمؤلفات شعبية مختلفة. وقد انتقص قيمة مؤلفات بعض الكتّاب في مصر لأنها لم تكن تتجه الاتجاه العلمي أو على الأقل كانت تتجاهل الأسس العلمية وتستسلم لمزاعم غيبية تافهة.

(٤٥) لا أرى، استناداً إلى أقوال سلامة موسى، ما يراه الباحث كمال عبد اللطيف حين يقول على نحو غير دقيق إن «كل المعطيات العلمية التي يعرضها الخطاب الموسوي تعكس الأفق الفلسفي الوضعي، حيث يتم تمجيد العلم كغاية نهائية للفكر البشري...»، أنظر: عبداللطيف، **سلامة موسى واشكالية النهضة**، ص ١٩٢.

(٤٦) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١٢٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٨) يعترف سلامة موسى بأن يعقوب صرّوف وجّهه إلى «طريق العلم» وأسهم إلى جانب أحمد لطفي السيد وفرح انطون في صياغة شخصيته «الثقافية الذهنية». لكن سلامة موسى، ينقد، في الوقت نفسه، صرّوفاً، لأن نزعته العلمية كانت قد طغت عليه، «فلم يكن يحسن التقدير للأدب أو الفلسفة» (ص ٢٢٠). وكما نقد صرّوفاً لهذا النقص، نقد مي زيادة لنقص آخر هو أنها لم تكن تبالي بالعلوم. فعندما كانت تؤلف كتاباً أو مقالاً، فإنها كانت «تكتب بقلبها، بعاطفتها، دون العقل والمنطق» (ص ٣٤٢).

(٤٩) موسى، **برنارد شو**، ص ١٨٢.

فيلسوفاً، قد يكون عرضة لأن يوجه نشاطه العلمي وجهة الشر»(٥٠). ويدلل سلامة موسى على وجهة نظره هذه، فيقول لو أنّ علماء الذرّة، الذين اشتغلوا باختراع القنبلة الذرّية، كانوا على شيء من مهارة الذهن وعمق الذكاء في فهم الخير الإنساني، كما كانوا في فهم الذرّة، لما ارتضوا اختراعها، هذا الاختراع الذي تجاوز القنبلة الذرّية إلى القنبلة الهيدروجينية التي تخيم على عالمنا غيمة سوداء تهدّد بمحو الحضارة وفناء الانسان(٥١). ويعزز سلامة موسى رأيه في وجوب ان يكون رجل العلم أديباً وفناناً وفيلسوفاً معاً، فيذكر أن عالماً انكليزياً اقترح قبل سنوات حرمان الامم المتخلّفة التي ترفض تحديد النسل ومنع الحمل من العقاقير الجديدة «المضادات» التي تقتل بكتريا الأمراض حتى تموت بالأمراض الميكروبية. ويثبت هذا الاقتراح، بنظره، ان هذا النقص في الاحساس بالخير الانساني، انما هو ثمرة التخصص. «إذ لو كان هذا الوحش قد درس الأدب والفلسفة والشعر والفنون الجميلة، كما درس العلم لما أجاز لقلمه ان يكتب هذه الكلمات الكافرة. ولكنه لم يجد الوقت لهذا التعميم في الدراسة لأن العمر قصير. فتخصص وقنع بالتخصص»(٥٢).

وبالنظر إلى الخطر الذي ينطوي عليه العلم فيما لو لم يرتبط بفلسفة إنسانية، فإن سلامة موسى يبدي أسفه الشديد لأن «الذكاء العلمي يسود العالم»، ويخترع القنابل والغازات وحرب الميكروبات والطائرات بدلاً من أن تسود العبقرية(٥٣) في الانسانية التي يجدها مفكّرنا في غاندي، وفي فولتير، وفي تولستوي(٥٤)، وفي دستويفسكي. . . هؤلاء الذين ينظرون إلى العالم «نظرة الأم لأبنائها»(٥٥). وما ينبغي قوله بشأن الإنسانية أنها، عند سلامة موسى، «الذكاء الكلي»، «الذكاء المحيط». إنها «الجمع بين العقل والإحساس»(٥٦).

لقد أدرك سلامة موسى أن الاتجاه العلمي ضروري وخطِر معاً. ويرى أنّ الأخطار القائمة هي أخطار العلوم المادية(٥٧)، وان الحضارة القائمة، حضارة المادة على هذا الكوكب، هي حضارة هذه العلوم. ولا بدّ من الجمع بين العلم والفلسفة لتفادي هذه الأخطار.

وجدير بالذِّكر أنه لا يسوغ حاجة رجل العلم للفلسفة من أجل تفادي أخطار العلوم المادية فحسب، بل يؤكد الحاجة إليها كذلك حين الكتابة عن التطور في المستقبل، «أي عن

---

(٥٠) سلامة موسى، مقالات ممنوعة، ط ٤ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٠)، ص ١٨٣.

(٥١) يعتقد سلامة موسى بأننا إذا تأملنا العالم في حاله الحاضرة، فإن أكثر الأحياء عرضة للانقراض هو الانسان. وذلك من جرّاء ما اخترعه من قنابل ذرية وهيدروجينية، وغازات سامة وميكروبات قاتلة. ويقول بشأن كيفية استغلال الذرّة أن التاريخ البشري سوف يقسم في المستقبل، حين تستغل الذرّة لخدمة البشر، بدلاً من قتلهم، إلى قسمين: «ما قبل الذرّة وما بعدها»، انظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٨٩.

(٥٢) موسى، برنارد شو، ص ١٨٣.

(٥٣) يقول سلامة موسى ان هناك عبقريات في الفن والعلم والسياسة أيضاً.

(٥٤) يذكر الباحث محمود الشرقاوي أن سلامة موسى كان يعلّق فوق مكتبه صور المفكرين الذين يعشقهم. وهؤلاء هم تولستوي وفولتير وغوركي.

(٥٥) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٧) العلوم المادية، عند سلامة موسى، هي الطب والهندسة والكيمياء والميكانيكيات والطبيعيات.

التوجيه والتعيين ورسم الأهداف لمستقبل الانسان»[٥٨]. وإذ يذكر أن كتابه الإنسان قمة التطور مزيج من العلم والفلسفة يقول إنه يعني بكلمة الفلسفة التعمق في المعارف الجديدة[٥٩] التي يحويها كتابه عن تطور الأحياء، كي نصل منها إلى «تعيين الأسلوب وفهم الدلالة وتحديد الهدف في التطور»[٦٠]. وبالنظر إلى أننا لا نملك هنا يقيناً علمياً، فإننا، برأيه، نسترشد بالبصيرة المثقفة والتفكير الشامل. ويعدّ المجهود الذي يقوم به في هذا المجال أقرب إلى البصيرة والرؤيا منه إلى التحقيق العلمي والرؤية. وحريّ بالملاحظة أن سلامة موسى يؤكد ضرورة البصيرة حتى «للمفكر العلمي»[٦١]. فما دامت معارفنا ناقصة، فإن منطقنا، بنظره، يبقى ناقصاً. ولذلك نحن نلجأ من وقت لآخر إلى «غيبيات نضع فيها البصيرة[٦٢] والحدس مكان التعقل والمعرفة»[٦٣].

وأضيف إلى ما تقدم ان سلامة موسى يذكر أنه التفت، عندما شرع يدرس السيكولوجيا إلى ناحية من الدين[٦٤]، لم يكن قد انتبه اليها في السابق، وهي «سلام النفس». ولا شك عنده في أن «المتديِّن يحسّ سلاماً ويجد ابتهاجاً [٦٥] يحرم منهما غير المتدين»[٦٦]، ويخلص إلى أنه ليس غريباً في ضوء ما تقدم أن تكون «للدين، أي للفلسفة، قيمة سيكلوجية عظمى»[٦٧]. إن مرضى النفس، في اعتقاد سلامة موسى، يتردَّون في الهوَّة، لأنهم استسلموا إلى قيم وأوزان خاطئة. ولو كانوا على فلسفة حسنة، وعاشوا العيشة الطيبة التي يوحيها كل دين في العالم،

---

(٥٨) سلامة موسى، **الانسان قمة التطور** (القاهرة: دار مصر للطباعة، [د.ت.])، ص ٤.

(٥٩) هذه المعارف، بنظره، ان لم تكن يقيناً كاملاً فهي تقاربه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦٢) يقول سلامة موسى إننا، مثلاً، نجد في التطور نظرية تقدم البراهين الناصعة على حقيقتها. ولكننا ننظر إليها من زاوية أخرى «باعتبارها «مذهباً» لا نعتمد فيه على الحقائق ولكن على العقائد. وليس دستورنا في هذا المذهب هو المنطق ولكن البصيرة»، المصدر نفسه، ص ١١٧. ويدلّل على وجهة نظره بالواقعة الآتية. فهو إذ يسأل: لماذا انقرضت الزواحف الكبرى التي ملأت هذه الدنيا نحو ثلاثين مليون سنة أو أكثر؟، يقول: لا نستطيع ان نجيب عن هذا السؤال «بالمنطق والمعرفة. ولكننا نبصر من خلال التطور باعتباره مذهباً فنقول انما انقرضت لانها انحرفت عن غاية التطور وهي العقل الوجداني بحيث كان هدفها التضخم اللحمي أو الجسمي»، المصدر نفسه، ص ١١٩. «وكأن اتجاه الطبيعة نحو الانسان بايجاد العقل قد انحرف، فلم تعد الغاية نمو العقل، بل اصبحت نمو الجسم»، المصدر نفسه، ص ١٢٨. وملخص القول، عند سلامة موسى، إن انقراض الزواحف الكبرى هو مجال للحدس والتأمل.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦٤) يساوي سلامة موسى احياناً بين الدين والفلسفة. وهذا الموضوع يطرق في هذا البحث فيما بعد.

(٦٥) لأن المتديِّن يثق، بنظره، بالكون وكأنه يحسّ أنه، أي الكون، لن يخونه، حتى حين يصطدم بالمصاعب. بعبارة أخرى: إن المتديِّن يعيش، كما يقول سلامة موسى، في وسط أوسع، كما أن آفاقه تمتد إلى آماد أبعد.

(٦٦) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٢٥٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٧. ولأن الدين ـ الفلسفة، يؤدي، بنظر سلامة موسى، إلى استقرار النفس ويحول دون التزعزع الذي قد ينتهي بالتحطم.

كما يقول، لكانوا قد أخذوا بقيم وأوزان دينية تتيح لهم سلام النفس الذي فقدوه. أمّا الطبيب النفسي الذي يعالج أمثال هؤلاء المرضى، فإنه يحتاج، بنظره، إلى دراسات واسعة متشعبة في فهم الطبيعة البشرية. إذاً يجب أن يدرس البيولوجيا والفلسفة والاقتصاد والاجتماع والدين والتاريخ والآداب. ويسترعي الانتباه أن سلامة موسى يحيل المشكلات النفسية إلى مشكلات فلسفية، لأن «الواقع ان مشكلاتنا النفسية هي في النهاية مشكلات فلسفية، أي أنها تتصل بموقفنا العالمي وما نرغب في تحقيقه في هذه الدنيا. وهل نحن نتجه إلى أهداف حسنة أم قد انخدعنا بأهداف زائفة. أي ما هي الخارطة النفسية التي نرسمها لشؤون هذا الكوكب الروحية والمادية؟»[٦٨].

واتفاقاً مع اعتقاده بأن الدين، أي الفلسفة، يؤدي إلى استقرار النفس، يؤكد أن الجهد الذي يبذله في «إيضاح الفلسفة أو الدين» انما هو «عاطفة[٦٩] الخوف» التي تبعثه على نشدان «الطمأنينة النفسية أو الذهنية على مسرح عالمي أو كوني»[٧٠].

ومما ينبغي قوله، فضلاً عمّا تقدم، ان سلامة موسى يميّز أحياناً بين الفلسفة والدين، فيقول ان «الاحساس الديني هو طرب[٧١] الحب». وهذا الحب، بنظره، هو حب الطبيعة وحب الحيوان وحب الانسان بل حب الحياة والكون. أما «الاحساس الفلسفي فهو تأمل[٧٢] الفكر»[٧٣].

وعلى الرغم من هذا التمييز بين الفلسفة والدين، فإن الحقيقة، بالنسبة اليه، انهما «يندغمان»[٧٤] وان كان «احدهما قد يتغلب على الآخر في بعض الظروف»[٧٥].

ويعتقد ان الرجل العصري الذي يدرس الفلسفات والأديان بروح المتعلم «يجد بينهما اختلاطاً يشبه الاندغام»[٧٦]، لأن قضية الدين هي «نفسها قضية الفلسفة»[٧٧]. ويمعن سلامة

---

(٦٨) موسى، عقلي وعقلك، ص ٦ - ٧.

(٦٩) يذكر أن جملة من العواطف الأخرى تشتبك مع هذه العاطفة، منها عاطفة الانتصار على الخصوم الذين لا يوافقونه على فلسفته.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧١) يقول ان هذا الطرب يستفزنا إلى الحركة.

(٧٢) يرى أن هذا التأمل يطلب السكون.

(٧٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٥٧.

(٧٤) يذكر أن كثيراً من كفاحه الثقافي، بل أحياناً السياسي، قد سار فيه «بتأمل الفكر وطرب الدين»، المصدر نفسه، ص ٢٥٨. فهو لا يكاد ينتهي إلى فكرة بالتأمل حتى يعمه الطرب فينشط الى الكفاح. ذلك لأننا إذا مزجنا الدين بالفلسفة وجدنا الكفاح» (ص ٢٥٨).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٧٦) يقول انه عندما يتحدث عن فلسفة الحياة التي يعيش بها هذه الايام - كان عمره آنذاك حوالى الستين - يجد «أنها مزيج من الفلسفات والأديان»، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٧٧) إن قضية الدين والفلسفة، بنظره، هي: كيف نفكر التفكير السليم ونعيش العيشة الطيبة، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

موسى في اعتبار الفلسفة والدين متساويين فيؤكد أن «مقاييس[٧٨] الدين» هي «في النهاية مقاييس الفلسفة»[٧٩].

ويواصل سلامة موسى وضع علامة مساواة بين الفلسفة والدين، فيقول ان «الفلسفة هي الدين»[٨٠]. ثم يقول ان «ديانتنا أو فلسفتنا تتكون أولاً، ثم تتبلور، ثم تتجوهر»[٨١]. وهذه النهاية، هذا التجوهر، عند سلامة موسى، هو الحب[٨٢]. وقد انتهت الأديان. جميعها والسيكولوجيا أيضاً، بنظره، إلى هذا الموقف. ولا بد من القول ان سلامة موسى لا يكتفي بالتمييز بين الفلسفة والدين باعتبار الاحساس الديني طرب الحب والاحساس الفلسفي تأمل الفكر. فهو يميز أحياناً بينهما في مجال آخر فيقول ان «الدين يطالبنا بالتسليم، والفلسفة تطالبنا بالمنطق»[٨٣]. بيد أنه يعود فيتحفظ قائلاً ان هذه الحال ليست دائمة أو واضحة الحدود. ويخلص إلى أن في الدين «منطقاً كما أن في الفلسفة تسليماً في بعض الأحوال»[٨٤]. وقد يميّز بين الدين والفلسفة من ناحية الغيبيات، فيقال إن في الدين «غيبيات وليس في الفلسفة غيبيات»[٨٥] ويسأل سلامة موسى: هل هذا الأمر صحيح؟ ويجيب مستنداً إلى العلم فيقول: «ألسنا نقف مع اينشتين أو غيره إزاء غيبيات علمية حين يتحدثون عن الكون المتمدد الذي يدأب في الاتساع في الخواء؟»[٨٦].

ورغم هذا الخلط بين الفلسفة والدين والاضطراب عند وضع علامة مساواة بينهما وعدم ادراك الفوارق الجذرية بينهما، فان سلامة موسى يفهم الفلسفة في الصفحات اللاحقة من هذا البحث على نحو مغاير.

فالفلسفة، عنده، تمتاز بأن «البرهنة على صحة قواعدها»[٨٧] «ممكنة». ورغم قوله ان البحث الفلسفي قائم على العقل والمنطق، إلا أنه يؤكد أن القيمة العظمى في الفلسفة ليست نظاماً

---

(٧٨) يدلّل على أن مقاييس الدين هي في النهاية مقاييس الفلسفة في كلمة قالها برنارد شو وهي: إن الرجل الطيب هو الذي يعطي الدنيا أكثر مما يأخذ منها. وما يعطيه هذا الرجل قد يكون حكمة أو قدرة أو علماً أو اختراعاً أو زيادةً في الثراء أو الخير أو السلام. وهذا، من وجهة نظر سلامة موسى، مقياس «فلسفي ديني»، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٨٢) يقول إن الحب اتجاه وسلوك، استطلاع دائم للكون ورغبة نهمة في المعرفة، ثم هو تعاون وتسامح. وهذا الحب، كما يؤكد سلامة موسى، هو ما انتهى اليه الصوفيون المسلمون مثل محي الدين بن عربي... ويضيف ان اتساع المعرفة سبيل إلى اتساع الحب. «ولهذا السبب ايضاً يعدّ الأدب في صميمه، والفلسفة في صميمها، دعوة إلى الحب البشري والخير العام»، انظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ١٠٩.

(٨٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٤٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٨٧) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٧.

منطقياً يقول بأن اثنين واثنين يساويان أربعة، وإنما هي في «تعيين القيم[88] والأوزان الأخلاقية التي تخدم رقيّ الإنسان، وفي التكهّن بالمستقبل البشري والاستعداد له»[89].

وعلاوة على ما تقدم، فإنه يحدّد مهمة الفلسفة بأنها في النهاية «إيجاد النظريات»[90]. وليس هناك من الاشياء العملية، بنظره، ما هو أفضل من النظرية الحسنة، «لأننا نقتصد بها، ونستغني بها عن كثير من المجهود العابث»[91].

ويقول سلامة موسى إن هناك من ينكرون «أن هناك علماً يسمى فلسفة»[92]. ويكتفون بأن قيمة الفلسفة هي «التفتيش والتحقيق والإشراف على جميع العلوم والفنون، تبحث قيمها واتجاهاتها وصحتها»[93].

ويرى سلامة موسى أن السيكولوجيا العصرية[94] دخلت الفلسفة. وأيّما أديب أو فيلسوف يجهل السيكولوجيا العصرية إنما يتخلف، بنظره، عن عصرنا بنحو مائة سنة على الأقل.

وإذ ينقد الفلسفة القديمة وما يلحق بها من أدب ودين، لأنها عالجت شؤون الدنيا «بكلمات ذاتية»[95]، اختلفت معانيها بعد مرور ألف أو ألفي سنة، يؤكد سلامة موسى أن غاية[96] الفلسفة ان تنقلنا من «العاطفة والنظر الذاتي التسليمي للدنيا إلى الوجدان[97] بالنظر الموضوعي

---

(٨٨) يرى ان الفيلسوف «يحاول ان يبتكر القيم الجديدة...»، أنظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٤٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ - ٩٥.

(٩٠) يقول إن الجاهل يحتقر النظريات، ويزعم أنه عملي. ويؤكد سلامة موسى أن ظهور الكتابة أدّى إلى الثقافة. وبالكتابة توسع التفكير البشري ووجدت كلمات التعميم والشمول. واصبحت «النظرية» ممكنة. وصار الذكاء مدرباً على الفهم العام. «ورويداً رويداً تحول البحث الديني القائم على العقائد والخرافات الى بحث فلسفي قائم على العقل والمنطق»، أنظر: موسى، **الانسان قمة التطور**، ص ١٦.

(٩١) موسى، **هؤلاء علموني**، ص ٢٢٤.

(٩٢) يؤكد سلامة موسى أن قصارى ما يقال عن الفلسفة عند هؤلاء انها «التحقيق اللغوي والمنطقي للمعارف والأهداف البشرية. هل هي صحيحة أم مخطئة؟»، أنظر: موسى، **الانسان قمة التطور**، ص ٩٠.

(٩٣) موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ٩٠.

(٩٤) يقول سلامة موسى إنها دخلت الأدب، وتخلّلت أفكار الأدباء وتعابيرهم.

(٩٥) يقول إن الكلمات الذاتية كثيراً ما تبعث على الالتباس والفهم السيىء، ومن هنا الاختلاف الدائم في الدين والفلسفة والآداب والفنون، والاتفاق التام في العلم. لأن كلمات العلم، برأيه، موضوعية... أنظر: سلامة موسى، **البلاغة العصرية واللغة العربية**، ط ٤ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤)، ص ٦٧.

(٩٦) يقول إن الدين يشترك مع العلم والفلسفة في هذه الغاية. وهذا القول يناقض تأكيده المذكور في الهامش السابق.

(٩٧) الوجدان، بنظره، واستناداً إلى السيكولوجيا، هو غاية الحياة. واذن هو غاية الفلسفة، انظر: موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ٩١.

الانتقادي»[98]. ورغم قوله بأن كلمات العلم موضوعية، فإن الفيلسوف، بنظر سلامة موسى، هو «أعلى طراز للشخصية الموضوعية»[99].

إنه (أي الفيلسوف) يبحث الشؤون البشرية، وهو يحرص، برأيه، على ألا يكون لعواطفه، لذاتيته، أيّ أثر في بحثه.

ويلخص سلامة موسى الشروط التي يجب أن تتوافر في الشخصية المثلى. ويعنيني شرطان من بين هذه الشروط هما: أولاً، أن يمرّن نفسه على تغليب وجدانه بالمنطق، والنظر الموضوعي على عواطفه، ويتجنب النظر الذاتي في المشكلات، ثانياً، يجب أن «ينشد فلسفة صالحة ويستقر عليها»[100].

ان اعلاء سلامة موسى من شأن الفيلسوف في مجال الموضوعية يترافق مع اشادته بعبقرية الفيلسوف وسُبرمانيّته Superman, Surhomme «فإذا كنا عبقريين قد احترفنا الفلسفة أو العلم»[101]، استعملنا الطراز[102] الثالث للتفكير والاستقراء[103]. وكثرة الناس، بنظره، تستعمل طراز التمثيل (الأول) على ما فيه من أخطاء كثيرة.

وإذ ينفي ان يكون فينا قرد خالص أو إنسان خالص أو سُبرمان خالص، لأن كل فرد منا مزيج من الثلاثة[104]، يؤكد سلامة موسى أن معظم الانبياء والفلاسفة والحكماء قد انتصرت فيهم عناصر «السبرمان[105] [أي الإنسان الأعلى] على عناصر الانسان»[106]. ويردف قائلاً انه عندما يتأمل «التفكير الفلسفي» عند المفكرين الملهمين يجد أنهم يفكرون كالاطفال، ولكن على «مستوى عال». فالطفل الساذج والمفكر الناضج، بنظره، يفكران في حرية مطلقة «لا تعرف القيود الاجتماعية[107] أو التحفظات العرفية»[108]. ويشترك الطفل الساذج والمفكر في الاسئلة التي يسألها كل واحد منهما، ويمتاز المفكر بأنه يطرح الاسئلة على مستوى عال. وهذه

---

(٩٨) موسى، عقلي وعقلك، ص ١٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢. ويعتقد بعدم وجود انسان موضوعي مائة بالمائة إلا إذا كان ارسطوطاليس وافلاطون (ص ١٩١).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٢) يجري تفكيرنا، بنظر سلامة موسى، على ثلاثة طرز هي التمثيل والقياس والاستقراء.

(١٠٣) يقول إن هذا الطراز من التفكير هو «أعلى الطرز، ولا يقوم به إلا عبقري يجدّد في المعارف البشرية مثل نيوتن»، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٤) يعتقد بأن رفعتنا أو انحطاطنا يتوقفان على مقدار كل عنصر من هؤلاء الثلاثة فينا.

(١٠٥) يقول سلامة موسى ان عناصر القرد انتصرت على عناصر الانسان في معظم المجرمين والبله.

(١٠٦) سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الانسان، ط ٦ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٣)، ص ٧٩.

(١٠٧) الطفل، بنظره، حرّ لأنه لا يعرف القيود الاجتماعية، بينما المفكر حرّ لأنه يجد نفسه مضطراً إلى التخلص من هذه القيود كي يحسن التفكير.

(١٠٨) موسى، برنارد شو، ص ١٥٧.

الاسئلة، بنظره، هي: كيف نشأ الكون؟ ما هو أصل المادة؟ ما هي نهاية الكون؟ ماذا بعد الموت؟ وما هو مستقبل الانسان بعد مليون سنة؟ ونحو ذلك من الاسئلة.

وإذ ينطلق في تفكيره الفلسفي من اللاأدرية، يقول سلامة موسى إن أحداً لا يمكنه الجزم في شيء عن «أصل المادة ونهايتها». كما أن الشك، بنظره، ما زال قائماً بخصوص الكون. هل هو متناه أم غير متناه؟ وهل البرودة والجمود والسكون مصيره أم أن «قانون التطور لا يزال يشمل عوالمه فيحدث فيها التجديد الدائم...»(١٠٩).

ويستطرد قائلاً أن من ينظر إلى السماء في ليلة صافية، ويتأمل في أبعاد النجوم والكواكب، يعجب كيف يمكن أن يجزم إنسان «بهذا المذهب أو بذاك عن أصل هذا الكون ونهايته»(١١٠).

وإذ يرى أنّ الغيبيات ما دخلت في علم أو فلسفة إلا أفسدتها، ينقد سلامة موسى الفلسفة القديمة لأنها «تحطم نفسها على صخرة الغيبيات»(١١١). وتنعكس الغيبيات، بنظره، في الاسئلة التي كانت الفلسفة قديماً تسألها مثل: ماذا بعد الموت؟ وماذا وراء الكون؟ وماذا وراء المادة(١١٢)؟ ونحو ذلك من الاسئلة.

وفي اعتقاده انه لم يستطع «فيلسوف»(١١٣) واحد ان يقنعنا برأي حاسم في هذه الموضوعات(١١٤).

وجدير بالذكر ان سلامة موسى يجزم بأن الفلسفة، في عصرنا، انتهت إلى «ترك هذه الأشياء بتاتاً. وقنعت بأن يكون موضوعها الحياة»(١١٥). وغدت هذه الحياة وما يتصل بها «مهمة

---

(١٠٩) يؤكد أن هذا كله موضوع خلاف، أو بالأحرى دراسة بين العلماء الآن، أنظر: موسى، **نظرية التطور وأصل الانسان**، ص ٣٠.

(١١٠) سلامة موسى، **مقدمة السبرمان**، ط ٥ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٧٧)، ص ٢٣.

(١١١) يعتقد بأن البشر، منذ شرعوا يفكرون، وجدوا أنفسهم في حاجة إلى الايمان بغيبيات تقوم مقام الاقتناع بالمنطق، «لأن وسائل المنطق لم تكن مكملة لديهم. ولذلك سلّموا أو آمنوا بأشياء كثيرة، بما أسموه «ما وراء المادة»»، انظر: موسى، **الانسان قمة التطور**، ص ١١٧، و**مقالات ممنوعة**، ص ٨٨.

(١١٢) يقول إنه لم يعد يهتم بهذه الاسئلة الثلاثة التي كان يسألها الرهبان. ويؤكد أن جوابه على هذه الاسئلة هو ما قاله ابن رشد: «لا أدري»، أنظر: موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ٩٢.

(١١٣) يقول سلامة موسى ان ابن رشد انتهى إلى القول المأثور: لا أدري، كما كان يقول الاسكندريون القدامى. وهذا ما انتهى إليه هربرت سبنسر الذي وصف هذه الاشياء بأنها: «ما لا يمكن معرفته».

(١١٤) إذاً كان «الفيلسوف»، بنظره، يخرج من تيه فيدخل في تيه آخر. وكان بذلك أشبه بالأعمى يبحث عن قطة سوداء في غرفة مظلمة. علماً بان القطة، كما يرى سلامة موسى، ليست في الغرفة.

(١١٥) يذكر سلامة موسى بشأن موضوع الحياة الاسئلة الآتية: كيف نعيش أحسن العيش؟ كيف نفهم الفهم الصحيح؟ كيف نحقق السعادة؟ وما هي السعادة؟ هل السعادة تحقيق الشهوات أم زيادة الوجدان؟ كيف =

الفلسفة[١١٦] وشغل الفلاسفة»[١١٧]. وفي اعتقاده أننا أسعد حالاً، مما كنا حين كان للفلسفة[١١٨] غيبيات نعجز عن فهمها. إذ كانت الفلسفة[١١٩] القديمة «تفكيراً من أجل التفكير».

ويواصل سلامة موسى كلامه على أن الحياة هي مهمة الفلسفة والأدب، فيقول ان ظهور القيم الجديدة فيهما، والتي تتمثل في أن الفلسفة والأدب للحياة، يرتبط بانحسار سلطان الملوك وسلطان الرهبان، وظهور «الشعوب على مسرح الحياة». لقد أصبح الأديب والفيلسوف يهتمان، بنظره، بهموم الشعب أي بهموم افراده. فبروز الشعب إلى وجدان المفكرين جعل للفرد، برأيه، مكاناً جديداً خطيراً. فنحن، الآن، «نكتب الأدب أو الفلسفة لهذا الفرد...»، ونطالبه بأن «يحس هذا الوجدان الجديد». زد على ذلك اننا «نساعده على أن يجده. أي يجد نفسه في هذا الكون»[١٢٠]. إن الأدب والفن والفلسفة، في عصرنا[١٢١] الديمقراطي، يجب أن تكون جميعها «للشعب[١٢٢]، بل لعامة الشعب التي على كل منا أن يعلمها ويرفعها»[١٢٣].

وفي اعتقادي أن دعوة سلامة موسى إلى أن يكون الأدب والفن والفلسفة لعامة الشعب، أفضت به إلى إيلاء الصحافة أهمية كبرى، وإلى التأكيد على ضرورة الفلسفة لها. فالصحفي، بنظره، هو أعظم الأدباء في عصرنا. ويجب أن تكون له «أهداف فلسفية يتجه بها ويوجه قرّاءه إليها»[١٢٤]. وعليه فإن الفلسفة، برأيه، هي ألزم للصحافي[١٢٥] مما هي لأي أديب آخر، لقوة التوجيه التي يملكها أكثر مما يملكها أي أديب آخر. إننا نكسب، بنظر سلامة موسى، من الجريدة ايحاءً ووجداناً معاً. ولذلك يحمل الصحافي الأمين مسؤولية أمام قرائه.

= ننتج أكبر الانتاج وأحسنه؟ كيف نحكم أحسن الحكم؟ ما هي القيم الفردية والاجتماعية التي تزيدنا صحة في الجسم وذكاء في العقل وطيبة في النفس؟، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١٦) يقول إن الفلسفة والأدب جعلا الحياة البشرية بجميع ملابساتها موضوعها.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١٨) وللأدب أيضاً، بنظره.

(١١٩) كما كان الأدب في وقت ما، برأيه، «فناً من أجل الفن».

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٢١) يرى أن عصرنا استحدث، على أقلام الأدباء والفلاسفة، قيماً جديدة تستنكر الاحسان والبر وتقول بالديمقراطية التي تجعل الفقراء أغنياء بما تقرر لهم من حق العمل. وهؤلاء الأدباء والفلاسفة ينشدون، بنظر سلامة موسى، «القداسة في المجتمع، في كل فرد، وليس في معبد، وليس لشخص مفرد، وليس لأمة مفردة»، أنظر: سلامة موسى، **الأدب والحياة** (القاهرة: دار النشر المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٤٠.

(١٢٢) يستشهد سلامة موسى بهذا الخصوص بقول سارتر الآتي: «ان الفلسفة يجب أن تنزل عن أريكتها وتدخل في السوق».

(١٢٣) موسى، **البلاغة العصرية واللغة العربية**، ص ٥٩.

(١٢٤) موسى، **هؤلاء علموني**، ص ٢٤٢.

(١٢٥) ينطلق سلامة موسى من أن «صحافة بلا فلسفة هي صحافة العوام يكتبون للعوام»، المصدر نفسه، ص ٢٤٢. وفي هذا السياق يقول ان أعظم من مارس الصحافة في مصر هو لطفي السيد، «وهو فيلسوف يهتم بأرسطوطاليس كما يهتم بترقية الزراعة أو الصناعة» (ص ٢٤٢).

انه[126] «يحس ان للصحافي فلسفة من حيث انه يستطيع ان يرشد ويضلل»[127]. ويخلص إلى أن «الفلسفة الصحفية» تقتضينا أن «نكتب هادفين»[128].

ولأن الفلسفة ـ والأدب والفن ـ لا بد أن تكون لعامة الشعب، يؤكد سلامة موسى وجوب ألا يتولى حزب مقاليد الحكم «إلاّ إذا كانت له فلسفة هي نظام العيش الذي يريد أن يعيش الناس به آمنين متساوين أحراراً»[129]، «ولا يُقسرون على نظام يفسد مجتمعهم ويعم الفوضى في علاقتهم أو يحيل الكثرة منهم إلى فقراء أذلاء والقلة إلى أثرياء مترفين»[130]. ومما تجدر ملاحظته ان سلامة موسى إذ أعجب بما كتبه كامل الجادرجي حول ضرورة الفلسفة للاحزاب السياسية يقول إن أية جماعة من الناس لا تملك الحق في أن يتسموا باسم الحزب وأن ينشدوا الاستيلاء على الحكومة إلا إذا كانوا قد «استقروا على فلسفة معينة للأمة التي يريدون توجيهها ورفعها إلى آفاق جديدة من العيش والوجدان»[131].

واضح مما تقدم أن سلامة موسى لا يكتفي بأن تكون للأحزاب مجرد فلسفة[132]، إنما ينبغي أن ترمي هذه الفلسفة الى تغيير الأوضاع إلى الأفضل. ورغم أنه لا يحدّد، هنا، النظام الذي يتطلع إلى تحقيقه، إلا أن هذا النظام هو النظام الاشتراكي الانساني الذي يثني عليه في مواضع كثيرة من كتبه.

ان اعتقاد سلامة موسى بأن مهمة الأدب والفن والفلسفة انما تكمن في ان تكون لعامة الشعب، جعله يقول إننا نكره الأديب أو الفيلسوف الذي لا يعرف من الحياة سوى الاحتباس في البرج العاجي، لأننا «نحب من الأديب والفيلسوف ان يحيا كلاهما في المجتمع ويشتبكا في شؤونه. ثم يختليا في البرج العاجي للتأمل والتفكير»[133]، ذلك لأن كل مفكر، يرتفع الى مستوى عال من المركبات الذهنية، يحتاج، بنظره، إلى خلوة من وقت لآخر. وفي اعتقاد سلامة موسى ان الفيلسوف، مثله مثل الكاتب والمفكر[134] والصحافي، يحتاج إلى أن يترك بلاده من وقت لآخر

---

(١٢٦) «الصحافي الفيلسوف»، بنظر سلامة موسى، هو الذي يهدف إلى ترقية القارىء بأن يختار له الخبر الدّال والصورة المنيرة.

(١٢٧) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٢٩) لا يخافون، بنظره، بطش الظالم سواء كان فرداً أم طبقة.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣١) لذلك يجب، برأيه أن تنتظم الإصلاحات في الصحة والتعليم ونظام العائلة والسياسة الخارجية والأمن الداخلي في «فلسفة موحدة»، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٣٢) ان سلامة موسى إذ يميز بين الفلسفات، بعد ان يذكر أن الاحزاب في أوروبا قامت على مبادىء وأصول عامة هي «فلسفات تتصل بالحياة»، ينقد المحافظين لأنهم آمنوا بالسكون إلى التقاليد وكراهة التغيير، وكانوا بذلك «مخطئين في هذه الفلسفة الجامدة»، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٣٣) موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٢٩.

(١٣٤) يقول سلامة موسى ان المفكر يجد في السياحة خلوة فكرية لا يجدها وهو في وطنه. وفي هذه الخلوة يستطيع أن يتخلص من الاعتبارات والمركّبات اليومية التي تنشب في عواطفه، فيجد فيها صفاءً ذهنياً وقدرة على الممايزة بين القيم الاخلاقية والروحية.

كي يقتحم «خطراً جديداً» أو يدرس «مشكلة بشرية» لم يعرفها مجابهة وإن كان قد سمع بها أو قرأ عنها. وهو يحتاج إلى أن يفرّ من «الوسط المحيط» به إلى «وسط آخر» حيث يجد «عادات تستحق التفكير والاتخاذ»[١٣٥].

ويردف قائلاً إن الخلوة التي تتيح لنا الوقت والانفراد كي نبحث من وقت لآخر «مراسينا في المجتمع، بل في الكون»، والهواية التي تتيح لذكائنا أو عضلاتنا تدريباً وتبسط لنا آفاقاً، «كلتاهما ضرورية لنا كي نجد الاتزان النفسي والتأمل الفلسفي وكأننا بهما نبتعد عن المجتمع»[١٣٦]. ويضيف قائلاً إننا نحاول في أثناء التأمل في الخلوة أن نفهم «الفهم الموضوعي، فهم الضمير والتعقل، بدلاً من الفهم الانسياقي الاجتماعي»، «فنعتكف ونقارن بين القيم القديمة والقيم الجديدة. وبين ما يجري وما يجب ان يجري. وبين القيمة الاجتماعية والقيمة البشرية»[١٣٧].

ومما تجدر ملاحظته أن تأثر سلامة موسى بالماركسية[١٣٨] على نحو ما أفضى به إلى أن يعتبر نظام المجتمع، النظام الاقتصادي الأساس للأدب والفلسفة والفن والعلم. فنظام المجتمع «يعني تفكير[١٣٩] الأديب والفيلسوف والفنان»[١٤٠]. وبناء على ذلك فإنّ ما يصدر عن الأمة من «فلسفات أو مذاهب أو نزعات أدبية[١٤١] انما يعبّر في الحقيقة عن الحالة الاقتصادية التي في الأمة»[١٤٢]، وذلك حسب نظرية التفسير[١٤٣] الاقتصادي للتاريخ، التي لا «يتمالك من الاعتراف بأنها على وجه العموم صحيحة»[١٤٤]. ويذهب في هذا السياق إلى أن الاستقلال الاقتصادي

---

(١٣٥) موسى، **مشاعل الطريق للشباب**، ص ١١٢.

(١٣٦) موسى، **فن الحب والحياة**، ص ٢٢٦.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(١٣٨) حري بالذكر ان سلامة موسى يعتبر كارل ماركس «اعظم فيلسوف ظهر في العالم إلى الآن»، انظر: موسى، **برنارد شو**، ص ٧٨، ويعده خيرة إذا دخلت العقول تناولت ابعادها وأعماقها وعملت فيها نضجاً وإيناعاً. ويعتقد بأنه حظ كبير للمثقف ان يكون قد اهتدى إلى ماركس منذ شبابه، ذلك لأن الانسان لا يستطيع ان يصف نفسه بأنه «مثقف اذا كان يجهل الماركسية، ولو كان يكرهها»، أنظر: موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١٢٠. ويبوح بأنه لم يذكر في كتابه **هؤلاء علموني** كارل ماركس، خشية الاتهام بالشيوعية، مع انه «ليس في العالم من تأثرت به، وتربيت عليه، مثل كارل ماركس» (ص ٣١٣).

(١٣٩) ذلك لأن التفكير البشري، بنظر سلامة موسى، ظاهرة اجتماعية. وتجدر الاشارة هنا إلى أن سلامة موسى إذ أعجب بجون ديوي، ذكر أن المفتاح الرابع للتفكير الفلسفي عنده هو ان ما عندنا من أفكار وآراء وعقائد وعواطف، وفلسفات، «انما مرجعها جميعها إلى المجتمع الذي نعيش فيه»، انظر: موسى، **هؤلاء علموني**، ص ٢٦٤.

(١٤٠) موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ٨٧.

(١٤١) يقول سلامة موسى في موضع آخر ان الأدب والفن والعلم، «كلها تجد جذورها أو أسسها، التي تختفي تحت السطح، في النظام الاقتصادي»، أنظر: موسى، **مختارات سلامة موسى**، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(١٤٢) موسى، **ما هي النهضة**، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(١٤٣) يرى سلامة موسى ان هناك فرقاً عظيماً، بل عظيماً جداً بين شخص قد «قرأ ماركس ودرس التفسير الاقتصادي للتاريخ، وبين آخر يجهله»، أنظر: موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١٢٢.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

يبعث، كما هو الشأن على الدوام، «على استقلال فكري وفلسفي واجتماعي»[١٤٥].

قلت في السابق ان سلامة موسى لم يدعُ إلى أن يكون الانسان أديباً فقط أو عالماً فقط أو فيلسوفاً فقط، بل عليه أن يكون «الثلاثة» معاً[١٤٦]. وهذه الدعوة تنسجم تمام الانسجام مع دعوته إلى الثقافة الموسوعية وعدم الاكتفاء بالتخصص الذي سبقت الاشارة اليه. وعلاوة على ما تقدم، فانه يدعو الانسان ألا يكون رجل عمل فقط أو رجل ذهن فقط، بل عليه ان يكون «الاثنين» معاً[١٤٧].

ان هذه الدعوة الى استخدام العقل واليد جعلته يعلي من شأن فرنسيس بيكون وجون ديوي. فهو يرى أن هناك فرقاً أساسياً بين «بيكون التجريبي» و«ديكارت التفكيري»[١٤٨]، لأن البرهان عند ديكارت عقلي، بينما البرهان عند بيكون تجريبي، «يجري باليد كما يجري بالعقل. اي يجب أن نجرب[١٤٩] أكثر مما نفكر»[١٥٠]. ان منطق بيكون، بنظره، يقول: انهض، وشاهد بعينيك، وافحص بسائر حواسك، ثم جرب بيديك. وحضارة أوروبا القائمة، هي ثمرة المنهج البيكوني، أي التجربة أو التفكير بالعقل واليد[١٥١]. وميزة بيكون[١٥٢]، بنظره، أنه نقل أوروبا من التفكير الفلسفي الاغريقي[١٥٣] إلى التفكير العلمي التجريبي. فقد وضع

---

(١٤٥) موسى، برنارد شو، ص ٥١.

(١٤٦) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٤٨) يقول سلامة موسى إننا عندما نتعمق في مؤلفات ديكارت تتأكد لنا صحة القول بأنه «ينزع الى الفلسفة وليس إلى العلم»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٦٧. ويعتقد بأن في تفكير ديكارت كثيراً من الغيبيات (تراث القرون الوسطى) التي حاول هو نفسه بمنهجه أن يصفيها أو يكسبها شيئاً من المنطق. ويدلّل على وجهة نظره هذه بإدمان ديكارت على الكلام على «مخلوق» و«غير مخلوق» ثم «روح» و«مادة». ومثل هذا الادمان، برأي سلامة موسى، هو بعض تفكير الرهبان في الدير أيام القرون الوسطى. ولكن ديكارت «وهو يحاول الوصول إلى اليقين من سبيل الشك المنظم قد زاد الشكوك وحطم الثقافة التقليدية، أي ثقافة القرون الوسطى» (ص ٦٩).

(١٤٩) يقول سلامة موسى ان هذا هو منهج المدرسة الانكليزية بوجه عام. إذ هي مدرسة العلم وليست مدرسة الفلسفة.

(١٥٠) موسى، ما هي النهضة، ص ٦٦.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٥٢) يؤكد سلامة موسى أن بيكون لم يكن مكتشفاً أو مخترعاً، ولم يكن له معمل للاختبار والتجربة. لأن مهمته لم تكن مهمة الاكتشاف أو الاختراع، وإنما كانت مهمته وضع الخطط ورسم المناهج للوصول إلى الاكتشاف والاختراع. «وذلك بأن لا نبحث العلم من حيث انه دراسة الدّرسي والمكتبة والتأمل والفلسفة. وانما ندرس العلم بحيث نقصد منه إلى نتيجة عملية في الصناعة، لاننا بالصناعة نزيد الثراء والرفاهية للبشر»، المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٤. ويلخّص سلامة موسى هذه النزعة بما يلي: «دعونا من القدماء. دعونا من التفكير في المكتبة بين الكتب. واخرجوا إلى الورشة والمصنع، وإلى الطبيعة، جرّبوا واخترعوا. استخدموا ما تعرفونه في زيادة الخير والرفاهية للبشر».

(١٥٣) ينقد سلامة موسى التفكير الفلسفي الاغريقي، لأن الفيلسوف الاغريقي كان يضع المذهب ثم يجمع الحقائق التي توافقه. كأنه كان يعتقد أن في الكون أصولاً ومبادىء يجب التسليم بها قبل دراسة الاشياء. =

المنهج للتفكير العلمي **بالاكبار من شأن التجربة**[١٥٤]. وكتابه **نوفوم أورغانوم** هو دعوة إلى التجربة، واننا لن نفهم أكثر مما نعاين. ولكن حتى بعد المعاينة يجب الا نثب الى الاستنتاج، إذ يجب أن نعيد التجربة قبل أن نصل إلى الاستنتاج. ويعتمد التفكير العلمي[١٥٥]، بنظر سلامة موسى «أولاً وفقط على التجربة، أو ما يقابل التجربة من الاختبارات ثم يستنتج من التجارب مبادىء واصولاً»[١٥٦]. أما منطق ديكارت، فيقول، برأيه، «أقعد على كرسيك[١٥٧] وتأمل، وفكر بعقلك، واحترس من الخطأ بالقواعد الأربع...» وقد وضع ديكارت المنهج **للتفكير الفلسفي بالاكبار من شأن الشك**[١٥٨]. ورغم أن منطق ديكارت عقلي، إلا أن الأبحاث التجريبية العلمية، بنظر سلامة موسى، انتفعت به من حيث النفور من التسليم بصحة الأقوال أو العقائد أو الفروض التي لم يفحص عنها.

= وبكلمة أخرى ان الاغريق «اعتمدوا على التفكير ولم يعتمدوا على المشاهدة. ومن هنا عنايتهم الكبرى بالمنطق لأنه حركة ذهنية محضة»، المصدر نفسه، ص ٦٧.

ولا شك عند سلامة موسى في أن ارسطوطاليس كان يعتبر الحياة أصلاً والمنطق والتفكير نتيجة، وكان يقول بفائدة التجريب العلمي، «ولكن روح ارسطوطاليس لم يكن الروح السائد بين الاغريق»، أنظر: موسى، **نظرية التطور وأصل الانسان**، ص ١٥. أكثر من ذلك يرى ان ارسطو كان يشير إلى نظرية التطور ويؤمن بوجود قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير بمشيئة الآلهة. ويؤكد ان ميزة ارسطوطاليس كانت منهجية خاصة بالحياة، إذ «كان يمتاز باتجاه معين نحو البشر والكون والمعارف»، أنظر: موسى، **فن الحب والحياة**، ص ٣١. وجدير بالذكر ان ما قاله سلامة موسى بشأن برنامجه في السنوات العشر القادمة هو أن من اطماعه الثقافية ان يجعل علاقته بارسطوطاليس حية أكثر مما كانت إلى الآن. فإن «عصرية» هذا الرجل عجيبة. ولو أنه كانت له قدرة افلاطون الأدبية في التعبير لكانت مؤلفاته على لسان العامة قبل الخاصة. وقال أيضاً «اني لو بلغت من المعرفة بأرسطوطاليس ما بلغته بغوتيه أو برنارد شو لعددت هذا فوزاً عظيماً في حياتي. ولكن هذه أمنية مستحيلة»، أنظر: موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٢٩٠ - ٢٩١. ورغم هذا التقدير الكبير الذي يظهره سلامة موسى إزاء ارسطو، فإنه رأى أن ارسطو كان عبئاً على الثقافة الاوروبية بضعة قرون لأن «كلماته كانت مقدسة»، أنظر: موسى، **ما هي النهضة**، ص ٣٥.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٥٥) يقول ان هذا الاسلوب تبلور في فلسفة هوبز المادية حتى قصر «موضوع الفلسفة على المادة وحركتها» (ص ٦٢).

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٥٧) يضرب سلامة موسى مثلاً على ذلك بالاسلوب الذي اتبعه ديكارت في اثبات وجود الله فيقول إننا نجد هنا أن منهج ديكارت هو «منهج المفكر القاعد على الكرسي» يعالج المشكلة كما لو كانت سيكولوجية فقط خاصة به، ولكن منهج بيكون التجريبي في هذه المشكلة يطالبنا ببحث الاديان جميعها كما عرفها الانسان. والفكرة الخاصة بالله عند جميع الامم القديمة والحديثة. ثم البحث عن حلقات التطور في سلسلة العقائد إلى أن نصل إلى الايمان العصري. «أي اننا نعتمد على المشاهدة والاختبار اللذين يقومان هنا مقام التجربة باليد بدلاً من أن نعتمد على التفكير المجرّد ونحن قعود على كراسينا»، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٥. ويقول سلامة موسى أن كلمة الشك عند ديكارت «تكاد تكون بمثابة الامتحان العلمي»، المصدر نفسه، ص ٦٧. ولذلك يضع شروط هذا الشك الواقية من الخطأ. «أي أنه شك منهجي أو شك منظم» (ص ٦٧).

وكما أعجب سلامة موسى ببيكون لأن منهجه تجريبي، أعجب كذلك بجون ديوي[159] لأنه لا يفتأ «ينشد التجربة[160] التي تصحح منطق الفكر المجرد وتوضح ما لعله قد أهمله هذا المنطق»[161]. وفي اعتقاده ان ديوي كان يحيا كي ينشد الاختبارات في هذه الدنيا. وهو «يختبر كي يفلسف ويستقطر الحكمة والسعادة من اختباراته»[162]. ويؤكد سلامة موسى أن التجربة لا ينبغي أن تُجرى في الكيمياء والطبيعيات وما اليها فقط، «إذ هي يجب ان تشمل حياتنا الاجتماعية كلها»[163]. وإذ يبدأ بما يسميه «المفتاح» الأول للتفكير الفلسفي عند ديوي، وهو أنَّ كل ما في الكون أشياء «صائرة»، أشياء في تطور، في تغير لا ينقطع، يقول انه ما دام التغير أو التطور[164] هو الأساس لوجودنا، «فيجب لذلك ان نقول بالتجربة أي التجربة في الفلسفة[165]، والتجربة في الاجتماع والتجربة في التربية»[166]. وفضلاً عمّا تقدم، فإنه يقدّر عالياً اتجاه السيكولوجيا في ايامنا إلى التجربة، مؤكداً أن ذلك «اتجاه عظيم القيمة جداً»[167]. ويرى سلامة موسى أن شيوع الأسلوب العلمي في أيامنا ترك أثراً إيجابياً في الفلسفة والأدب. فقد غدا الفلاسفة والأدباء يتشككون في قيمة ما يمارسون من فلسفة، وأدب، ولذلك «أصبحت الفلسفة تجريبية»[168].

ويلخص سلامة موسى موقفه بالدعوة إلى استخدام التجربة في الفلسفة التي تنشد صلاح العيش وتحقق السعادة للإنسان. ومن اللافت للنظر إعجاب سلامة موسى ببيكون التجريبي وبجون ديوي «التجريبي ـ العلمي» بنظرة. وشتّان بين الاثنين. إذ ان بيكون فيلسوف مادي ومؤسس العلم التجريبي في العصر الحديث الذي يقوم على أساس إدراك الأسباب الحقيقية للظواهر، ويكون معالجة عقلانية لوقائع الخبرة والتجربة. أما جون ديوي،

---

(١٥٩) يقول سلامة موسى عنه انه «فيلسوف لا غش فيه...»، المصدر نفسه، ص ٢٧٠، وهو صاحب الدعوة إلى اتخاذ الأسلوب العلمي في الفلسفة ويؤكد أنه تأثر بفلسفته التي ما زال يسترشد بها ويعتمد على أسلوبها في حياته الذهنية. ويضيف أنه انتفع بديوي «كثيراً». وأول انتفاعه به أنه ألحّ مراراً وتكراراً على ضرورة الالتزام بالأسلوب العلمي في المشكلات الاجتماعية.

(١٦٠) التجربة، كما يقول سلامة موسى في كل شيء: في الفلسفة، وفي الأدب، وفي الموسيقى، وفي الأغاني، وفي الاجتماع... ويسأل سلامة موسى: ولِمَ لا؟

(١٦١) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٨.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩. ويذكر سلامة موسى بهذا الصدد أن هذه واحدة مما تعلمه من جون ديوي. ويرى أن علينا أن نجرّب في نظام الدولة، وفي نظام المجتمع، وفي الزواج والطلاق، وفي طرق التعليم وفي معايش الناس حين يمارسون الزراعة أو الصناعة.

(١٦٤) يرى سلامة موسى أن داروين، حين أثبت أن التطور هو «الأصل والمبدأ في عالمنا»، المصدر نفسه، ص ٢٦٣، قام بغرس هذه الفكرة في الأذهان العصرية.

(١٦٥) يقول سلامة موسى بشأن السيكولوجيا لعل أكثر ما عاق تقدمها، بل ميلادها، هو أنها نشأت نشأة زائفة في «حضن الفلسفة التي كانت تنأى عن التجربة وتقتصر على التفكير المجرد»، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

فهو مغاير بفلسفته لبيكون. ومما يثير الاستغراب ان المادية والاشتراكية اللتين يتبناهما سلامة موسى لم يسمحا لـه باعتبـار ديوي فيلسـوفاً منـاهضاً لهـما. وربما كـان إعلاء ديـوي من قيمة الاختبار والتجربة قد جعل سلامة موسى يعتقد بأن ديـوي علمي التفكير. وإذا كـان سلامـة موسى قد اعجب ببيكون وديوي لإيلائهما التجربة أهمية عظمى، فـإنه لم يتخـذ الموقف نفسـه ازاء سارتر. فهو يرى ان وجوديته ليست فلسفة، لأن «الفلسفة تمتـاز بأنها يمكن البرهنة عـلى صحة قواعدها. أما الوجودية، فإنها تلقي بقواعدها كما لو كانت عقائد دينية...»[١٦٩]. وقصارى ما يفهمه منهـا انها مـذهب أخلاقي، بـل مذهب ضـار، لأنها تسرف في الفرديـة التي قـد تنتهي بـالفـوضى الاجتماعية والاخلاقية. فالانسان، عند الوجـوديين، بـرأي سلامـة موسى، ليس مسؤولاً[١٧٠] أمـام المجتمع ولا أمـام الله. كأن المجتمـع ليس مسؤولاً عن الفرد، وان الفـرد ليس مسؤولاً عن المجتمع. والوجودية، بنـظره، تفرض لـلانسان حـرية الاختيـار. «وينسى سارتـر أنه اختيـار الضرورة، اختيار الجبر»[١٧١]. وفي ضوء ما تقدم يخلص سلامة موسى إلى أن سـارتر يمكن ان يعـد من «الفلاسفة المرضى»[١٧٢] بالأنانية»[١٧٣].

ورغـم هذا، النقد اللاذع الذي يوجهه سلامة موسى لسارتـر، إلا أنه يثني عـلى اسلوبه الشعبي، مؤكـداً أن الجميـع يفهم فلسفتـه. يقـول سـلامـة مـوسى ان اليسر[١٧٤] في اسلوب سارتر[١٧٥] هو الذي يجعل الأستاذ والـطالب والحوذي والسمكـري، يفهمونـه بلا استغـلاق. «ولعل الوجودية أول ما فهموه من أنواع الرطانة الفلسفية»[١٧٦]. «فإنك تقرأه فـلا تجد تلك الكلمات النـابية أو العبارات المعقدة التي تجدها عند من كتبوا قديماً حـين كانت الفلسفـة تكتب للفلاسفـة وليس للشعـب[١٧٧]، أو

---

(١٦٩) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٧. رغم أن الوجودية ـ الملحدة طبعاً ـ تخلو، بنظره، من الإيمان بالله، أساس الاديان الكبرى.

(١٧٠) رغم النقد الذي يوجهه سلامة موسى للوجودية لعدم تحمل الفرد مسؤولية امام غيره، فإنه يقول: «لو كنت أخاطب الشبان وأنشد لهم القوة والمجد لدعوتهم اليها معتمداً عـلى أكذوبـة أهدف منهـا إلى أن أجعل الشباب يحس أنه مسؤول، وانه يستطيع ان يتسلط على القدر ويصوغ حياته كما يشاء».

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٧٢) يجد سلامة موسى في سارتر جواهر من الحكم التي تعينّ أحياناً هدف الحياة العاليـة ومنهج العيش الشريف. ومن هذه الجواهر قول سارتر: «الانسان أكبر قيمة من حياته».

(١٧٣) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ٩٥. لأن خلاصة فلسفته، بـرأي سلامـة موسى، تنحصر في عبارة «أنا وحدي» وعلى الدنيا والبشر العفاء.

(١٧٤) واضح من هذا الحكم ان سلامة موسى لم يطّلع، على سبيل المثال، على كتاب الوجود والعدم. فلو قرأه لما قال هذا الكلام على اليسر في أسلوب سارتر.

(١٧٥) يؤكد سلامة موسى ان سارتر هنا مبتكر ونافع وجريء. وفضلاً عن ذلـك يذكـر ان سارتـر يمزج ادبه بالفلسفة وفلسفته بالأدب.

(١٧٦) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٨.

(١٧٧) يقول سلامة موسى ان الحركة الصناعية الجـديدة في أوروبـا عمّمت الثراء بـين افراده ثم عمّمت التعليم، فصار الأدباء والفلاسفة يكتبون للشعب وليس للأدباء والفقهاء والفلاسفة.

كما كان يكتب الفقه للفقهاء وليس للشعب»[178]. ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يحاول أن يكشف النقاب عن السبب الذي يدعو العرب إلى الانجذاب نحو سارتر. فهو (أي سارتر) يجد، بنظره، «الإقبال العظيم» في مصر ولبنان وبعض الأقطار العربية لسبب واحد هو «أننا جميعاً في بلبلة[179] فلسفية»[180]. ويؤكد أن سارتر يعالج المسائل المثيرة لهذه البلبلة «بقدرة غير صغيرة». فهو، برأيه، «الابن الشاطر» في الأدب العصري[181]، أدب النضج والفلسفة والجد. ولذلك يعتقد بأن القراء العرب سينتفعون به ويطالبون منه الكثير.

وانسجاماً مع توجه سلامة موسى نحو الثقافة الاوروبية، التي لا يستطيع ان يتصور «نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[182]، أحب أن يقف جمهور القراء العرب على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا، واضعاً برتراند رسل في مقدمتهم. «إذ ليس هناك أسوأ من أن نحرمهم الوقوف على هذه الاتجاهات[183] الأوروبية»[184]. ويعتقد بأن التفكير الفلسفي، في مصر وسائر الأقطار العربية، انخفض بل انعدم، بالمثابرة على منع الأقطار الاوروبية من التسلل الينا. ونظمت قوى مظلمة تحت أسماء «البوليس السياسي» أو «القلم المخصوص» في مصر لمراقبة المؤلفات الاوروبية التي تحوي مثل هذه الآراء. «وخاصة الآراء الاشتراكية والشيوعية»[185].

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٧٩) هذه البلبلة، بنظره، هي بشأن الحياة وأسلوب العيش وحكمة التصرف والمسؤولية للفرد إزاء الجماعة، وبخصوص الكلمات التي نظن أننا نفهم معانيها مثل الديمقراطية والاشتراكية والفردية ونحوها. وحريّ بالذكر أن سلامة موسى يقول ان سارتر مبلبل مثلنا. فهو، في محاولاته، «ينقدح منه شرر الذكاء والفهم، ولكنه سرعان ما ينطفىء، لأنه لا يستطيع ان يضيء هذه الجبال القاتمة القائمة امام الانسان من الشكوك والشبهات والمخاوف»، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٨٠) موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ١٢٤.

(١٨١) يقول سلامة موسى ان سارتر، رغم فلسفته المخططة، يسير على «النهج الذي سار عليه كتّاب فرنسا قديمهم وحديثهم». انظر: سلامة موسى، كتاب الثورات، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ٢٥.

(١٨٢) موسى، **ما هي النهضة**، ص ١١٦.

(١٨٣) يقول سلامة موسى، مهما تكن هذه الافكار منافية لعاداتنا وتقاليدنا، بل مهما تكن هذه الافكار فجّة نابية، فانها «تعالج أعظم الموضوعات للإنسان في هذه الدنيا وهو موضوع تطوره وإيجاد نوع أو سلالة جديدة ترقى عليه بميزات جديدة»، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٨٤) موسى، **برنارد شو**، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥. ويؤكد ان أمتنا العربية بقيت في جهل أكثر من أربعين سنة لأسلوب الحياة في الاتحاد السوفياتي. ومنعت ترجمة «البيان الشيوعي» خشية أن يؤدي إلى حركة شيوعية. وقد حبس عشرات في مصر لأن هذا الكتيّب قد وجد في مساكنهم. ويرى سلامة أنه من الضروري ان نقف على الآراء البازغة في أوروبا التي تسود الدنيا واحياناً تستبد بها أي بمصر أو الهند أو العراق أو غيرها من الأقطار. ويردف قائلاً انه «يجب ان نعرف هذه الافكار ونتأملها في ضوء أحوالنا الاجتماعية والثقافية»، المصدر نفسه، ص ١٢٦، لأن أقل ما فيها، كما يقول، اننا نألف التفكير الحر ونعتاد دراسته. ثم نعرف كيف تحيا هذه الدنيا، أي كيف =

ويتبدّى ضعف التفكير الفلسفي في مصر بنظره، فيما لو أن درامات برنارد شو مُثلت على مسرح في القاهرة، فإن الجمهور سيصد عنها، لأنه «لم يتعود الحديث الذهني والاشتغال بالمشكلات الفلسفية العلمية والاجتماعية»[١٨٦]. ويضيف ان العبرة التي نحتاج الى تأملها ان المسرح الأوروبي[١٨٧] لا يزال يحيا قوياً يتسع للبحوث الفلسفية والاجتماعية، في حين ان مسرحنا يكاد يكون لغواً ونسياً لا نأبه به ولا نكاد نذكره. وكما أحبَّ أن يقف جمهور القراء العرب على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا، رأى أيضاً أن أول ما يجب فعله هو ترجمة المسرحيات العظيمة التي «تعالج المشكلات الانسانية[١٨٨] من اجتماعية إلى فلسفية إلى علمية»[١٨٩] كي تُقرأ أولاً، وهي متى قُرئت وعُرفت قيمتها عند جمهور المفكرين، استطعنا، كما يقول، ان نشرع في تمثيلها على قياس صغير، حتى إذا تذوقها الجمهور وتربى بها بعض التربية أقبل عليها في التمثيل بعد القراءة.

وكما دعا سلامة موسى جمهور القرّاء العرب إلى الوقوف على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا وفي مقدمتهم رسل، ونادى بترجمة المسرحيات العظيمة التي تعالج المشكلات الانسانية من اجتماعية الى فلسفية إلى علمية، دعاهم كذلك إلى اتباع ابن رشد[١٩٠] وانكار الغزالي. يقول

= يحيا ثمانمائة مليون انسان شيوعي. وليس الجهل هنا فضيلة، بنظره، وانما هو رذيلة من أسوأ الرذائل. «كما ليس الجهل بالافكار الفلسفية، مهما شطحت ونطحت، من الفضيلة أيضاً» (ص ١٢٦).

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٨٧) يقول سلامة موسى ان الفلسفة على المسرح شيء مألوف في باريس ولندن وبرلين. وقد غذّى المؤلفون المسارح بالفلسفة والدين والأدب والاخلاق. وعاونتهم على ذلك حرية فكرية.

(١٨٨) عرف سلامة موسى، عندما كان في لندن، إبسن. وهو قد جعل الدراما، برأيه، اجتماعية، بل «احياناً فلسفية». ويبدو أن ذلك هو الذي أدى الى اعترافه بأنه قرأه «في انتباه وقلق وتفكير كثير». أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٠٦. ويعدّ برنارد شو، بنظره، إحدى ثمرات إبسن، «اذ ان جميع دراماته اجتماعية أو فلسفية» (ص ١٠٦). ويخلص سلامة موسى الى ان إبسن «كان محورياً» (ص ١٠٦) في ثقافته، لأن دراماته بعثته على دراسات أخرى متصلة بالموضوعات التي عالجها هو في أسلوبه الدرامي. وقد ترك إبسن في ذهنه «عقدة ذهنية هي «الشخصية الاستقلالية» التي هي الواجب الاول على كل انسان» (ص ١٠٨).

(١٨٩) موسى، برنارد شو، ص ١١٦.

(١٩٠) اختلف مع الرأي الذي يبديه الباحث كمال عبد اللطيف والذي مفاده ان سلامة موسى لم يتعامل «مطلقاً مع التراث، لم يقرأه لا بشكل سلفي ولا بشكل انتقائي..». أنظر: عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص ٢٢٨. وأدلّل على رأيي بأن القارىء لمؤلفات سلامة موسى لا بد ان يتحقق من أنه كان على اطلاع على هذا التراث. زد على ذلك أن الباحث محمود الشرقاوي، الذي عرف سلامة موسى حق المعرفة، يؤكد أنه كانت لسلامة موسى «مطالعات في الكتب العربية القديمة»، أنظر: الشرقاوي، سلامة موسى: المفكر والانسان، ص ١٥. ويعزز شهادته قائلاً إنه رأى بنفسه هوامش و«تأشيرات» في مكتبته العربية، على كتب عظيمة في الأدب والتاريخ القديم. ويؤكد أن سلامة موسى يقرأ القرآن الكريم ويقدره ككتاب أدبي من الطراز الاول، ويطالع تفاسيره ويذكر ان سلامة موسى قرأ معه صحيح مسلم والملل والنحل للشهرستاني، ويردف قائلا ان المعري وابن رشد وابن خلدون كانوا أئمته من رجال الشرق.

انه «يجب أن نؤثر ابن رشد على الغزالي»[191]. إن ابن رشد يُدرَس ويناقَش حتى الآن في جامعات أوروبا، لأنه[192] «دعا إلى العقل والفلسفة»[193]. أما الغزالي، الذي «جمد الفلسفة»[194]، ودعا إلى منع تعليم الجغرافيا، لا لأنها كاذبة، ولكن لأنها «تنهض على العقل والمنطق»[195]، فلا يعرفه، بنظره، أحد في أوروبا في أيامنا. ويستطرد قائلا ان الغزالي يريد أن يزجرنا عن دراسة الرياضيات التي أثمرت علم الذرّة. وقد نجح فانزجرنا.

ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يعدّ ابن رشد أحد المفكرين المبتكرين[196] الخمسة الذين «لم يسبقهم أحد إلى اسلوب تفكيرهم والذين تجرّأوا على نقض المألوف من الأفكار السابقة لهم. كلهم نقضوا شيئاً في التفكير القديم وأوجدوا تفكيراً جديداً»[197].

ويسترعي النظر تأكيد سلامة موسى أننا لا نجد بعد هؤلاء المفكرين الخمسة مفكراً عربياً واحداً[198] لسبب واحد هو أن التفكير الحر المستقل أصبح جريمة. وصارت الجماهير العربية «تؤمن بالغزالي»، بدلاً من أن «تؤمن بابن رشد أو ابن النفيس»[199]. ويضيف أننا رأينا أن السهروردي يُقتل، بأمر من صلاح الدين، بتهمة الكفر. بعد ذلك، مات، بنظره الفكر العربي، وازداد موتاً بدخول الأتراك واحتلالهم الأقطار العربية. «واصبحت النهضات العربية تعتمد على الأئمة بدلاً من الاعتماد على الفلاسفة»[200].

---

(١٩١) موسى، **البلاغة العصرية واللغة العربية**، ص ١٧١.

(١٩٢) لا يظن سلامة موسى ان التاريخ العربي القديم عرف رجلاً دعا الى المساواة بين الجنسين سوى ابن رشد. فقد قال «ان المرأة كفء لان تمارس اعمال الحرب وأعمال السلم على حدّ سواء» و«إنها قادرة على دراسة الفلسفة»، أنظر: موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ١٥٤.

(١٩٣) موسى، **البلاغة العصرية واللغة العربية**، ص ١٧١.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٩٥) موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ١٥٤.

(١٩٦) هؤلاء الخمسة هم: ابن رشد وموسى بن ميمون الذي شرح، بنظر سلامة موسى، طريقة التفكير المادي، وابن حزم الذي قال، برأيه، بضرورة الحب، وابن النفيس الذي عرف، كما يقول، الدورة الدموية قبل أن تُعرف في اوروبا، وابن خلدون «أول مفكر اجتماعي في العالم كله». أنظر: موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ١٧، وأول واضع لعلم الاجتماع، بنظره، و«أول مؤرخ يعلّل التاريخ وينظر اليه النظرة المادية» (ص ٩٥).

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨. ويقول سلامة موسى إننا إذا كنا نجد تفكيراً ارتقائياً في ابن حزم، أو ابن خلدون، أو ابن رشد، أو ابن ميمون، أو غيرهم، فإنه «مما لا شك فيه أنهم كانوا متأثرين بوسط آخر غير الوسط الاقطاعي الزراعي»، أنظر: موسى، **البلاغة العصرية واللغة العربية**، ص ١٥٥، ورغم ذلك، فإن سلامة موسى لا ينفي تأثير الوسط الاقطاعي، على سبيل المثال، على ابن رشد. فابن رشد، على الرغم من نوازعه التجديدية، يقول عن ارسطوطاليس انه أعظم عقل ظهر في الدنيا، وذلك لأن المبدأ الأول في الثقافة الاقطاعية هو «احترام القدماء بأشخاصهم وعقائدهم» (ص ١٥٤).

(١٩٨) يقول سلامة موسى إنه لم يظهر عبقري واحد في الشعوب العربية منذ ٦٠٠ سنة وإلى الآن. ويضيف أن المفكر المصري لا يزال يُتّهم بأنه ضد التقاليد إذا جرؤ على التفكير المثمر.

(١٩٩) موسى، **مقالات ممنوعة**، ص ١٨.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

إن الغزالي لم ينتصر على ابن رشد فحسب، بل يكاد يقول سلامة موسى أنه لا يزال منتصراً في بيئات عربية كثيرة. «وهناك الخطر»[٢٠١].

ويخلص الى أن بقاء العرب مرهون بالعقل والمنطق. وإذا رفضوا العقل والمنطق والتزموا العقائد، «أي إذا اتبعوا الغزالي وأنكروا ابن رشد»[٢٠٢]، فإنه ليس بعيداً أن ينقرضوا كما انقرض الديناصور على حد تعبيره.

سبق أن قلت إن سلامة موسى دعا إلى أن يتعرف القراء العرب الى فلاسفة أوروبا. ومن المعلوم أنه، فضلاً عن اسهام يعقوب صرّوف وفرح انطون وأحمد لطفي السيد في صياغة شخصيته الثقافية، فقد تأثر، بعد سفره الى لندن، بنيتشه[٢٠٣]، مؤكداً أنه تعرّف الى كتاباته بصورة مستقلة. ومما تجدر الاشارة إليه أيضاً أن أول مقال صحافي كتبه سلامة موسى كان في مجلة«المقتطف» سنة ١٩٠٩ بعنوان «نيتشه وابن الانسان»[٢٠٤]. ويؤكد أن نيتشه تسلط[٢٠٥]«فترة قصيرة» على ذهنه في الفترة الواقعة بين ١٩٠٧ و ١٩١١.

فقد التهم مؤلفاته في «حماسة ولذة»[٢٠٦]فعصفت به. كان ظن سلامة موسى وقتئذٍ أن نيتشه فتح له أبواباً كانت مغلقة من قبل. بيد أنّ الحقيقة عنده أنه كان «مأخوذاً بسحره في الأسلوب وجراته[٢٠٧]في التفكير. . .»[٢٠٨]. فنيتشه، بنظره، يؤلف النثر وكأنه يقرض الشعر ويفكر كأنه يقتحم[٢٠٩]. وقد اكتسح، بنظره، ذهنه اكتساحاً. وكان عمره آنذاك قرابة العشرين، يتقبّل دون مناقشة، فآمن «بكثير من اقواله» وعَبَد «الكثير من عقائده»[٢١٠]، ورغم قوله بأنه شُفي، بعد ذلك، من هذه الأقوال والعقائد، فإنه يذكر أنه ما زال يحتفظ بالكثير مما تعلّمه منه. وأول ذلك أن ينظر الى الدنيا بالعقل البكر، والقلب البكر، وأن يقتحم الأفكار بروح البطل أو الشهيد. لقد غرس نيتشه فيه، كما يقول، «الإقدام الفلسفي»، وحطّم عنده «ما كان باقياً من قيود غيبية».

ومما يسترعي الانتباه أن سلامة موسى تأثر بتحليل نيتشه لأصل الأخلاق وتطورها

---

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٠٣) تعرّف سلامة موسى الى نيتشه، كما يقول، عندما اشار عليه، في أحد الايام، احد اصدقائه الاشتراكيين ان يقرأ كتاباً صغيراً عن نيتشه.

(٢٠٤) يذكر سلامة موسى ان فرح انطون كان أول من كتب عن نيتشه.

(٢٠٥) يقول سلامة إن تسلطه كان نادياً ثم عاد تحريرياً.

(٢٠٦) يذكر سلامة موسى أنه لم يتلقَّ مؤلفات نيتشه بحماسة فقط، بل حفظ بالحماسة نفسها عباراته أيضاً.

(٢٠٧) يؤكد سلامة موسى ان هذا السحر وهذه الجرأة يستهويان الشباب.

(٢٠٨) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١١٢.

(٢٠٩) يقول سلامة موسى ان نيتشه، لا يخطو ولا يعدو، وانما يقتحم ويثب.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

فاعتقد بأنه لا يوجد رجل في العالم «استطاع ان يكتب عن الأخلاق مثلما كتب هذا العبقري الألماني»[211]. ويردف قائلاً أنه انتفع كثيراً بتحليل نيتشه للأخلاق الذي ينتهي الى أن الأخلاق السائدة هي أخلاق السائدين. ويذكر أن نيتشه وصل الى هذه النتيجة عن طريق التحليل التاريخي اللغوي. ويوضح هذا التحليل فيقول ان العالم البشري المتمدن يعيش في عصرنا في النظام الأبوي[212]الذي هو ثمرة الغزو والسبي. وقد لاحظ نيتشه ان الكلمة اللاتينية لمعنى الفضيلة مشتقة من الجذر الذي اشتقت منه كلمة الرجولة (Virility-Virtue) وجدير بالذكر أن سلامة موسى يشاطر رأي نيتشه، فيؤكد أن «هذا طبيعي لأن الأخلاق السائدة يجب أن تكون أخلاق السادة»[213].

ويقر سلامة موسى بأن أخلاق الأقوياء التي دعا اليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب أن يبشر بها الفيلسوف الجديد، قد استهوته سنوات. بل انحاز اليها وآمن بها، «فيما يشبه الحزبية الفلسفية، بتأييد من نظرية التطور»، حين استسلم «التنازع البقاء وبقاء الأصلح»[214].

ويضيف سلامة موسى أن التحليل التاريخي اللغوي الذي أفضى بنيتشه الى أن الأخلاق السائدة هي أخلاق السائدين هي النتيجة نفسها التي توصل إليها ماركس من خلال التحليل الاقتصادي للمجتمع. وفي هذا السياق يقول إن تحليل نيتشه فقد قيمته، عنده، بعد أن عرف التحليل الماركسي. ويردف قائلاً أن نيتشه تقهقهر رويداً رويداً من وجدانه، وتغيّر عنده مغزى التطور، بل تطورت[215] عنده نظرية التطور. فالحقيقة، بالنسبة إلى سلامة موسى، أن نيتشه يريد أن يعود بنا الى شريعة الغابة. فارتقاء الانسان الى سُبَرْمان يتم بالرجوع الى الشريعة المذكورة. يأكل قوّينا ضعيفنا، ويقتل صقرنا عصفورنا. وهنا يقول ناقداً إننا عَدَوْنا هذا الطور، وخرجنا من أنانية الفرد إلى أنانية الجماعة، ومن الاعتماد على الغريزة الى الاعتماد على العقل، ومن فوضى تنازع البقاء الى نظام الانتخاب. فليس في مقدور أحد، بنظره، أن يترك مسكيناً يتضوّر من الجوع حتى الموت.

ويلخّص سلامة موسى رأيه فيقول انه يمكن أن نستبدل بشريعة الغابة أنظمة خاصة «بعيدة عن قسوة الطبيعة، فننال غرضنا من الرقيّ دون أن نقهر في نفوسنا عواطف الرحمة والتعاون والبر»[216].

---

(٢١١) موسى، **مختارات سلامة موسى**، ص ١٧٢.

(٢١٢) يؤكد سلامة موسى ان العائلة الأبوية نشأت لانها كانت قبل كل شيء رابطة اقتصادية مركزها الرجل الغازي المقاتل او الكاسب العائل. بيد اننا وصلنا، من وجهة نظره، الى حال جديدة، حيث المرأة تكسب مثل الرجل ويرجّح سلامة موسى ان العائلة الامومية ستعود في المستقبل.

(٢١٣) يقول سلامة موسى، ان السادة في الدولة الرومانية، دولة الغزو والنهب، كانوا رجالاً، «فصارت صفاتهم فضائل. وصار مجتمعهم أبوي العائلة...»، المصدر نفسه، ص ٢١٧، وأنظر ايضاً: موسى، **الانسان قمة التطور**، ص ١٤٩.

(٢١٤) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١١٢.

(٢١٥) يؤكد بخصوص هذا التطور أن نابليون لم يعد عنده هو «السبرمان»، ولم يعد للامبراطوريات مغزى التفوق البيولوجي الذي كان يوهمه «أنه كذلك» (ص ١١٣).

(٢١٦) موسى، **مقدمة السبرمان**، ص ١٥.

ولعل الموقف الأخير الذي اتخذه سلامة موسى تجاه نيتشه يمكن أن يكون قوله بأن عشرات من الكتب المحورية التي بنى بها حياته وشخصيته، إنما كانت بمثابة الأسكلة التي تنصب من الخشب والحديد لتشييد البناء ثم تهدّم بعد ذلك. «ولذلك هدمت نيتشه كما هدمت عشرات غيره لأني استغنيت عن الأسكلة بعد أن بنيت بها شخصيتي»[٢١٧].

والذي لا ريب فيه أن دعوة سلامة موسى الى العقلانية والاشتراكية تناهض الأسس التي بنيت عليها فلسفة نيتشه. فنيتشه يرفض المثال الاشتراكي لأنه يمثل «تمرد العبيد في الأخلاق». زد على ذلك أنه كان أحد مؤسسي **اللاعقلانية المعاصرة**. ولعل دعوة سلامة موسى الى العقلانية والاشتراكية ساعدت في تحرره منه، رغم اعترافه بفضله، وبقاء تأثره به الى حد ما. وحريٌ بالذكر أنّ بعض الكتّاب والأدباء المشهورين مثل ابسن وتوماس مان وغيرهما قد تأثروا بنيتشه.

ورغم اعجاب سلامة موسى الشديد بنيتشه، وتأكيده فيما بعد على أنه استغنى عنه كما استغنى عن عشرات غيره، فإن الذي بقي أثره في فلسفة سلامة موسى وتواصل هو سبينوزا. ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يستعين بفلسفته لينقد بل ليرفض ما يسميه المذهب الانفصالي، المذهب الثنوي الذي يفصل بين الروحيات والماديات، أو بين النفس والجسم، أو بين العلم والأدب، أو بين الدين والفلسفة، مؤكداً أن هذا الفصل «ليس حقيقة وإنما وهم»[٢١٨]. وبالنظر إلى اعتقاد سلامة موسى بأن المادّة والروح، والجسم والعقل، والفكرة والمادة، كلها شيء واحد، فإنه يتصدى للفلاسفة الذين فصلوا في فلسفتهم بينهما، وأول هؤلاء الفلاسفة هو أفلاطون، لأنه يُعَد، من قبل سلامة موسى، داعية هذا الفصل. فرغم أنه كان، بنظره، مفكراً عميقاً وانساناً عظيماً[٢١٩]، إلا أنه أوقع[٢٢٠] الفلسفة الاغريقية الناشئة في هوّة بقيت فيها أكثر من ألفي سنة. فقد زعم أن «الفكرة» تسبق المادة، فوقع، برأيه، في غلطة فادحة، وأنّ هذا الكون له جوهره من الأفكار يعبّر عنه مظهر من المواد. «فوراء الدنيا

---

(٢١٧) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٢١٨) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٣.

(٢١٩) إن افكار أفلاطون وآراءه في «المادية»، بحسب رأي سلامة موسى، هي دنيا عظيمة من ثراء الفكر وخصوبة التأمل ومعاني الخير والانسانية. ومن هذه الافكار والآراء ما يسمى «الحب الافلاطوني». وهذا الحب، بنظر سلامة موسى، ليس عاطفة سطحية كما هو الاعتقاد السائد، وانما هو «الحب العام للانسان والحيوان والنبات والطبيعة. هو الحب الذي يربطنا بالكون والمجتمع. هو السعادة والجمال»، انظر: موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٤٨. ورغم ان سلامة موسى اعتبر كتاب الجمهورية لأفلاطون دليلاً على اعتماد الاغريق في النظر الفلسفي على المنطق وليس على الحياة، الا انه عاد فيما بعد ليقول انه احب هذا الكتاب لأنه يتجرد من التقاليد في بحث «التأصيل» البشري. ويضيف قائلاً ما احسن ان نتحدث الى افلاطون في الليل على انفراد «وكأن بيننا وبينه مؤامرة لتحقيق جمهوريته» (ص ١٠٣). ومع أن سلامة موسى يميل أكثر لأرسطو، إلا أنه يثني على قدرة أفلاطون الأدبية في التعبير.

(٢٢٠) يرى سلامة موسى أن «فكريات» أفلاطون «جمدت التفكير البشري، ولا تزال تجمده...»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٣٥.

الملموسة فكرة الدنيا. ووراء الجبل فكرة الجبل، وهَلُمَّ جرّا. .»[221].

ثم جاءت العقائد الدينية فأيّدت، برأيه، الانفصال. وينقد سلامة موسى ديكارت لأنه لم يستطع تفسير المعرفة بعد أن «رَبَكَ نفسه بالفصل بين المادة والروح»[222]. فقد وجد ديكارت نفسه في مأزق عندما حاول أن يفهم كيف يحرّك الجسم (= مادة) النفس (= روح)، مشيراً (سلامة موسى) الى أن صعوبات الفيلسوف الفرنسي هي صعوبات سيكولوجية، ومحاولاته في ذلك فلسفية عقيمة.

ويقول سلامة موسى، وبشأن النتائج التي ترتبت على «المذهب الانفصالي» الذي دعا اليه افلاطون، فإن هذا المذهب عطّل[223]التفكير البشري قروناً طويلة، لأنه حمل الباحثين على الاستهانة بمظهر المادة كما هي في جرمها وثقلها وكثافتها، اعتقاداً بأن هذه الخواص لا قيمة لها ازاء الفكرة الأفلاطونية الكامنة فيها.

ويربط سلامة موسى بين برغسون وأفلاطون في مجال الفصل بين الحياة والمادة، فيقول ان «غيبيات جديدة ظهرت عند دارسي التطور. وفي مقدمة هؤلاء برغسون الذي يقول ان «الحياة مبدأ أو عنصر أو فكرة مستقلة عن المادة. وإنها إنما تستخدم المادة فقط كي تبدو أو تتمثل في أجسام الأحياء. كان هناك حياة مجردة من دون أحياء. بل إنه ليتمادى بعد ذلك حتى ليقول إنه ليس بعيداً أن تتخلّص الحياة من المادة في المستقبل وتحيا الأحياء بلا أجسام»[224].

ويخلص سلامة موسى الى أن هذا «كله عبث في التفكير. وهو ردة الى «أفلاطون» حين كان يقول ان البياض سبق الشيء الأبيض وله وجود مستقل. وأن الانسانية سبقت الإنسان ولها وجود مستقل. أي أن الفكرة سبقت المادة»[225].

وأقل ما يقال في الرد على برغسون وأفلاطون، من وجهة نظر سلامة موسى، اننا الى الآن لم نرَ سوى الأجسام الحية، ولم نرَ الحياة المجردة، ولم نرَ العقل المجرد وإنما عرفنا الأحياء التي تحمل هاتين الخاصيتين فقط.

ويعتقد سلامة موسى بأن أوروبا التي أصابها الأذى من جرّاء الفصل الذي أقامه ديكارت بين العقل والمادة، أو الروح والجسم، احتاجت الى سبينوزا[226]«كي تحقق اتزاناً جديداً بجعل الروح، أي العقل والنفس، خاصة من خواص المادة والجسم»[227]. وإذ يرى سلامة موسى أن

---

(221) موسى، **مشاعل الطريق للشباب**، ص ١٤٥.

(222) موسى، **ما هي النهضة**، ص ٦٨.

(223) يقول سلامة موسى ان التفكير الأوروبي أصيب بأذى من جرّاء الفصل بين العقل والمادة، أو الروح والجسد الذي أقامه ديكارت.

(224) موسى، **نظرية التطور وأصل الانسان**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(225) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(226) يقول سلامة موسى ان سبينوزا ناقض ديكارت بتوحيد فلسفته بين المادة والعقل. لكنه اتفق معه في أن الفلسفة لا تكون صحيحة إلا إذا استطعنا التعبير عن حقائقها بالرياضيات.

(227) موسى، **ما هي النهضة**، ص ٦٩.

هناك ايماءة ثقافية جديدة هي التخلص من المذهب الانفصالي والانتقال الى المذهب الاتصالي الذي يقول(٢٢٨): الحياة هي المادة المتدفقة، والمادة هي القوة المتجمدة، يؤكد أن الفيلسوف العظيم سبينوزا سبق أن نبّه إلى ذلك في لغة(٢٢٩) فلسفية. «ونحن نقتنع هذه الأيام بصحة تفكيره عن طريق العلم(٢٣٠) التجريبي، ونصل الى وحدة وجودية في الطبيعة ثم نتدرج الى ما يلائمها في المجتمع»(٢٣١).

ويسترعي الانتباه قول سلامة موسى الذي مفاده ان ديانته من الناحية الغيبية، «تشبه، بل تطابق، ديانة سبينوزا»(٢٣٢). وهذه الديانة تعتبر المادة(٢٣٣)والقوة أو الله والكون شيئاً واحداً «ليس بينهما انفصال. وكذلك الشأن في العقل والجسم»(٢٣٤). ويضيف أنه لم يهتد(٢٣٥) إلى «همزة الوصل بين القوة والمادة»(٢٣٦).

ومما ينبغي لفت الانتباه اليه ان سلامة موسى ينعت موقف سبينوزا بأنه مادّي. فهو يقول إن موقفه إزاء الله يتمثل في أنه (أي الله) كامن في المادة. وهذا موقف «مادي لا شك فيه»(٢٣٧). ويُفهم من هذا الموقف أن «القوة الخالقة ليست منفصلة من المادة وإنما كامنة فيها»(٢٣٨). وهذه القوة الخالقة، عند سبينوزا، هي الله الذي ينأى معناه هنا، بنظر سلامة موسى، عن معناه في كتب الدين. و يخلص سلامة موسى الى أنه ليس هناك «إله خالق منفصل عن المادة»(٢٣٩) عند سبينوزا وبرغسون وشو. وأن القوة الخالقة في المادة، لدى هؤلاء هي «خاصة من

---

(٢٢٨) يعتقد سلامة موسى بأن في هذا القول وثبة ثقافية واسعة الى المستقبل سوف تكون كبيرة الأثر في الحضارة القادمة.

(٢٢٩) يذكر سلامة موسى ان سبينوزا كان يقول بالوحدة الوجودية على نحو من المذاهب الصوفية الشرقية، ولكنه في ذلك لم يستطع سوى ايجاد الفكرة والفلسفة، إذ لم يكن هناك من الأدلة المادية الحسية ما يثبت قوله، أنظر: موسى، هؤلاء علموني، ص ١٥. ويؤكد ان غوته ربما كان أول اديب في أوروبا دعا إلى الوحدة الوجودية، أي أن الجماد والنبات والحيوان والانسان والمادة والعقل كلها شيء واحد. وان الانسان ليس مخلوقاً منفصلاً وانما هو تعبير خاص للطبيعة العامة التي في الجماد والحيوان والنبات، وأن الحقيقة الأولى في هذا العالم هي التغير والاستحالة، وان الفكر البشري نفسه قد نبع من الطينة التي نبضت بالحياة الأولى.

(٢٣٠) يقول سلامة موسى بشأن «المذهب الانفصالي» ان العلم في عصرنا نبذه واعتمد على درس الخواص المحسوسة للمادة، وبذلك تمكّن من استغلالها واستخدامها لمصلحة البشر.

(٢٣١) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٧٦.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٣٣) يقول سلامة موسى إن العلاقة بين المادة والقوة، أو الله والكون، لا تفتأ تهجس به، كما لو كانت وسواساً.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٣٥) يعني سلامة موسى انه لم يبلغ درجة من الفهم في هذه المشكلة يستطيع بها أن يرتفع الى التعبير اللغوي عنها.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٣٧) موسى، برنارد شو، ص ١٨٨.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

خواص هذه المادة، أي انها خاصة التطور فيها»[240]. كما أنه ليست هناك، عند الثلاثة، قوة روحية أي روح للكون، وأيضاً ليس هناك روح للإنسان. «إنما مادة الكون ومادة الإنسان تحتوي كلتاهما قوة التطور»[241].

ولا بد من القول إن سلامة موسى لا تقتصر استعانته بسبينوزا لنقد الثنوية. فقد لجأ الى ديوي ايضاً. لقد أعجب سلامة موسى عند ديوي ـ اضافة الى إعلائه من شأن التجربة ودعوته إلى الأسلوب العلمي في معالجة المشكلات الاجتماعية، كما يرى سلامة موسى نفسه ـ ما يسميه المفتاح الثاني الذي يفتح لنا هو والمفاتيح الأخرى أبواب فلسفته. وهذا المفتاح يبين لنا وَهْمية الفصل بين الماديات والمعنويات. ويلخص هذا «المفتاح» قائلاً انه لا يوجد فرق[242] بين الماديات والمعنويات، ولا بين الحياة والمادة، ولا بين الجسم والعقل، أي أن كل ما في هذا الكون هو وحدة لا تنقسم. ويقول سلامة موسى ان جون ديوي «يجبهنا بالقول بأننا لم نعرف قط عقلاً بلا جسم ولا فكرة بلا مادة»[243]، كما أنه «ليس هناك عقل مستقل أو نفس مستقلة»[244].

لاحظنا مما سبق أن سلامة موسى تصدى لمذهب الفصل بين الماديات والمعنويات، وتبدت، في تصديه هذا، ماديّته الى حد ما. فهو من الناحية الفلسفية، واحدي. والواحدية، التي يتبنّاها، ذات ملامح وقسمات مادية. لقد اعتقد سلامة موسى بأن الحياة كامنة في المادة، وتنشأ منها. وكذلك العقلي كامن في الحياة، وينشأ منها. وهذا يتيح له القول بأن العقل كامن في المادة. وفي هذا السياق يؤكد اننا «لا نعرف حياة مطلقة بلا مادة، كما لا نعرف عقلاً مطلقاً بلا حياة»[245].

ويسأل سلامة موسى: هل الحياة مادة؟ هل لها أساس مادي؟ ويجيب قائلاً إن أعظم ما يجعل الناس ينفرون من القول بأن الحياة مادة، أن للإنسان عقلاً ولا يمكن في زعمهم أن يكون العقل مادة. ويؤكد أن العقل إحدى خواص المادة حين نسمّيها جسماً حياً. وعندما نقول إنه غير مادي، فقولنا هذا، بنظره، لا يزيد على قولنا إن المغنطيسية أو الجاذبية الكهربيّة غير مادية.

ويقول سلامة موسى، من منطلق الواحدية المادية التي يعتنقها، ان المتأمل لمظاهر الكون، بعد أن يتخلّص من الغيبيات التي انحدرت الينا من القرون السحيقة، «لا يتمالك الإحساس بوحدته. فالمادة والقوة شيء واحد. أو القوة إحدى ظواهر المادة كما أنّ المادة إحدى ظواهر القوة.

---

(240) المصدر نفسه، ص 189.

(241) المصدر نفسه، ص 189.

(242) يقول سلامة موسى ان رجال النهضة في أوروبا ألغوا هذه الفروق إذ جعلوا كل هذا النشاط «بشرياً»، انظر: موسى، مقالات ممنوعة، ص 83.

(243) موسى، هؤلاء علموني، ص 263.

(244) المصدر نفسه، ص 264.

(245) موسى، الانسان قمة التطور، ص 152.

وكذلك الشأن في العقل. فإنه ظاهرة من ظواهر الحياة. والحياة نفسها إحدى ظواهر المادة»[٢٤٦]، مستطرداً القول في أنه لا يوجد «عقل بلا جسم. كما ليس هناك جسم[٢٤٧]بلا عقل او بذرة العقل»[٢٤٨]. ويردف قائلاً إن الأساس للعقل في الإنسان والحيوان هو الجهاز العصبي[٢٤٩]الذي يتمثل هدفه الحيوي في الملاءمة بين الجسم الحي والوسط الذي يعيش فيه. ويقول كذلك ان كل خلية من الجسم البشري «تعقل» مثل الأميبة[٢٥٠] التي تمثّل لنا الخلية الأولى في تاريخ الحياة.

ويختم سلامة موسى كلامه على الثنوية مؤكداً أنّ الاتجاه العلمي في وقتنا ينحو نحو التوحيد، وقائلاً إن القوة المغنطيسية والقوة الكهربية والجاذبية والضوء والحرارة والكتلة «كلها صور مختلفة للمادة»[٢٥١]والقوة، بنظره، هي المادة. وهي، أي القوة، وزن. ورغم أننا لا نجد، برأيه، في الطاقة الكهربية والمغنطيسية والجاذبية مادة محسوسة، لكننا «نستنتج انها جميعاً تعود الى المادة»[٢٥٢].

وإذا كان سلامة موسى قد استند الى فلسفة سبينوزا، في المقام الأول، لتعزيز الواحدية المادية التي يتبنّاها، فإنه وجد قرابة روحية بينه وبين فلاسفة التنوير في فرنسا. وحريّ بالذكر أنّ سلامة موسى يقول بشأن الدور الذي يضطلع به في مصر في القرن العشرين، حين يتأمل شخصيته وأهدافه، انه يؤدّي ما كان يؤدّيه رجال النهضة في أوروبا فيما بين سنة ١٤٠٠ وسنة ١٨٠٠. ولذلك يجد «قرابة روحية ونشاطاً رسالياً» بينه وبين «ليوناردو دافنتشي، وفولتير، وديدرو ومن اليهم»[٢٥٣]، ومن هنا دعوته الى «العقل بدلاً من العقيدة، والى استقلال الشخصية بدلاً من التقاليد»[٢٥٤]. ويذكر أنه احترف العلم والأدب والفلسفة، وصار عضواً مقلقاً للمجتمع المصري مثل ذبابة سقراط، ينبّه «الغافلين»، ويثير «الراكدين» ويقيم «الراكمين الخاضعين»[٢٥٥].

---

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥١. ويقول سلامة موسى إن الانسان شرع، الآن وبعد نحو مائة وخمسين سنة فقط من العلم البيولوجي، يفكر التفكير العلمي في أصل الحياة، وشرع يبصر بان «الحياة هي خاصة من خواص المادة. كما أن العقل هو خاصة من خواص الحياة» (ص ٣٧).

(٢٤٧) يؤكد سلامة موسى ان الخليّة الأولى «تعقل» في معنى ما من حيث أن لها رجوعاً واستجابات للوسط الذي تعيش فيه. فهي تصدّ أو تقبل بما لها من عصب بدائي مندغم في جسمها. «وكل ما هناك من فرق بين عقل الخليّة الأولى وبين العقل في الانسان انه في الخليّة غير مركّز أو متحيز في مكان. أما في الانسان فهو مركّز متحيز في الدماغ والنخاع الشوكي وما يتفرع منها من خيوط عصبية تنتشر في انحاء الجسم»، المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٤٩) يرى سلامة موسى ان وظيفته في الانسان لم تختلف عما كان في الخليّة الأولى.

(٢٥٠) يقول سلامة موسى ان الهدف في الأميبة والانسان واحد هو «الملاءمة بين الحي والوسط»، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٥٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٩.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

ويسوّغ سلامة موسى للدور السالف قائلاً إننا نعاني، في هذه الأيام، مشكلة بل مشكلات فلسفية[٢٥٦] كتلك التي عانتها اوروبا في نهضتها الأولى في ايطاليا[٢٥٧] ونهضتها الثانية في فرنسا[٢٥٨].

وربما كان أقرب الناهضين، برأيه، الى نفسه هو ليوناردو دافنتشي، ذلك لأنه مثله في الاعتقاد بأن الذهن الناضج لا يرضيه أن يحد نفسه بحدود الأدب وحده، أو الفلسفة وحدها، أو العلم وحده، «إذ هو يجمعها كلها ليستقطر منها فلسفة للحياة»[٢٥٩].

ورغم أن سلامة موسى يرى أن دافنتشي هو أقرب الناهضين الى نفسه، فإننا نلاحظ أنه يولي النهضة الفرنسية أهمية[٢٦٠] لافتة للنظر. فقد استقرت هذه النهضة، بنظره، على

---

(٢٥٦) يؤكد سلامة موسى أننا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة، ونظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه، وتنازع البقاء مع أمم كبيرة وصغيرة. ويسأل: «هل نحيا أحراراً نفكر كما نشاء، وكما يهدينا إليه تفكيرنا أن نتقيد بقيود الماضي؟ والى متى تبقى هذه القيود؟ هل تبقى الف سنة قادمة أم مليون سنة قادمة؟ ثم هل نحيا في مجتمع انفصالي مختلط يختلط فيه الجنسان، وتعمل فيه المرأة أعمال الرجال أم نحرم المرأة حقها الانساني فلا تكون نائبة في البرلمان أو وزيرة أو سفيرة أو قاضية؟». ويخلص قائلاً ان «هذه الأزمة الفلسفية التي نعانيها، فلسفة العيش، وقد وجدت أخيراً من التفكير والتعبير في موضوع الأدب والعلم ما حملنا على المناقشة التي تشبه الملاكمة. والذي حملني على كتابة ما تقدم وعلى الكلمات التالية هو فولتير»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ١٣٩.

(٢٥٧) يقول سلامة موسى إن هذه النهضة ظهرت على أشدّها في القرن الخامس عشر في ايطاليا ثم انفجرت في أوروبا. واتجه الادباء إلى الاغريق والرومان. ولكن لم يكن هذا الاتجاه سبباً أصيلاً للنهضة، بل هو إحدى نتائجها. اما العلماء من الناهضين، فاتجهوا إلى العرب، الذين عرفوا منهم «الطريقة الجديدة في درس العلوم بالتجربة ونشدان الفائدة العملية المحسوسة منها»، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٥٨) ظهرت، برأي سلامة موسى، النهضة الثانية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. وقام بها ديدرو وفولتير وروسّو وغيرهم من الادباء والفلاسفة. وهذه النهضة هي التي «أمدّت العدة الذهنية للثورة الفرنسية الكبرى، بل كانت هي نفسها الثورة...»، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٥٩) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٩.

(٢٦٠) يذكر سلامة موسى ان اطلاعه على بضعة عشر عدداً من مجلة المجلة، التي كان يصدرها فرح انطون، كان رؤيا جديدة، بل إلهاماً جديداً. ووجد فيها الثقاب الذي أشعل في نفسه الرغبة في درس الآداب الاوروبية وقد سمح له هذا الاطلاع وقراءة مؤلفات فرح انطون وترجماته مثل قصة الثورة الفرنسية لألكسندر دوماس وكتاب اميل لجان جاك روسو بالتعرف الى دنيا جديدة من الأدب الأوروبي لم يكن يعرف عنه شيئاً من قبل. وهذا الأدب الفرنسي كان، بنظره، أدب الثورة والتمرد، أدب العقل الذي يحس والقلب الذي يعقل. «أدب فولتير وروسّو وديدرو وبرناردان دو سان بيير»، المصدر نفسه، ص ٥٠، الأدب الذي هيّأ فرنسا، برأيه، التهيئة الذهنية للثورة الكبرى. وهذه الدنيا الجديدة من الأدب الفرنسي، كانت تختلف، بل تناقض، باعتقاده، ما تعلمه من أدب عربي. إذ كان هذا الادب أدب السلطة والتقاليد والعقائد. ويحدد سلامة موسى أثر فرح انطون في نفسه فيؤكد انه أدى إلى إكباره الادب الاوروبي إكباراً عظيماً. فقد استبدل عند سلامة موسى جان جاك روسو بالماوردي، وحمله على ان يستبدل «بالكلمة الوضيئة والعبارة المذهّبة أدب المبدأ والفلسفة والفكرة» (ص ٥٧). وانفجرت «الجامعة»، كما يقول، بيننا تنير عقولنا وتشير الى مبادىء ومناهج رتّبها أدباء فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. لقد كان فرح انطون، بنظره، «مفكراً حراً» بالمعنى الفرنسي لهذه الكلمة. ومن =

الاعتراف بحرية الذهن في التفكير. «فجعلت الأدب والفلسفة موضوعاً منفصلاً عن اللاهوت، كما جعلت العلم ممكناً بل مندوباً إليه من كل انسان»[٢٦١].

وفي اعتقاده ان الثورة الفرنسية لم تكن خاصة بفرنسا وحدها، سواء من حيث حوادثها، أم من حيث «الفلسفة التي مهّدت لها، ثم الفلسفة التي أثمرتها»[٢٦٢].

ويدلّل على وجهة نظره هذه مؤكداً أنه قلّ أن نجد نزعة حديثة في الأدب أو العلم او الفلسفة، لا ترجع الى النهضة الفرنسية «ايحاء او تعييناً»[٢٦٣]. وفي ضوء ما تقدم تُفهم دعوة سلامة موسى الى تعميم مبادىء الثورة الفرنسية الكبرى ـ الحرية والإخاء والمساواة ـ «بين اعضاء البيت قبل أن نعممها في المجتمع»[٢٦٤].

وإذ يعد سلامة موسى فولتير وديدرو وروسو أبطال الثورة الفرنسية البارزين، يبين أثر كل واحد منهم فيها. فأثر فولتير يتبدّى في الدعوة الى «الذهن والمنطق» بينما أثر روسو يظهر في الحملة على «التقاليد والظلم»[٢٦٥]، ويميز سلامة موسى بينهما (أي بين فولتير وروسو)، فيقول إن روسو يعتمد، في دعوته الى تحرير الذهن من التقاليد، على القلب، «دون الاعتماد على العقل وحده كما فعل فولتير»[٢٦٦].

ويثني سلامة موسى على اعتماد فولتير[٢٦٧]على العقل وحده دون التقاليد، فيؤكد أن فولتير قد حزم بذلك «الروح العلمي[٢٦٨]، وفسح الميدان للتفكير الفلسفي الحر»[٢٦٩]. ويذكر أنه أحب

= الضرورة القول بأن سلامة موسى لا يرى نفسه مختلفاً معه. فعقب عودته من أوروبا واتصاله به لم يكن سلامة موسى يجد موضوعاً يختلف فيه معه، «فنكاد نتفق في كل شيء حتى في العقيدة الدينية» (ص ٥٨). ومع أن سلامة موسى يعزو تربيته أدبياً، بالاحرى معارفه الثقافية، إلى الانكليزية أكثر مما يعزوها إلى الفرنسية، إلا أنه يعترف بفضل فرنسا عليه فيقول انها «جعلتني أوروبي التفكير والنزعة» (ص ٨٤) وهي (أي فرنسا) «وطن كل مثقف درس الثورة الفرنسية وأحب باسكال وروسو وعرف كلود برنار وآناطول فرانس» (ص ٨٤). ويخلص سلامة موسى إلى أن فرنسا فتحت له الأفاق الاوروبية التي لا تزال تنبسط امامه فتكسب حياته مغزى.

(٢٦١) موسى، **ما هي النهضة**، ص ٨٨.

(٢٦٢) موسى، **كتاب الثورات**، ص ٧٠.

(٢٦٣) موسى، **ما هي النهضة**، ص ٨٦.

(٢٦٤) موسى، **فن الحب والحياة**، ص ١٧١.

(٢٦٥) موسى، **ما هي النهضة**، ص ٨٧.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٦٧) يقول سلامة موسى انه، بعد تأسيس جمعية الشبان المسيحية في القاهرة حوالى عام ١٩٢٢، والتحاقه بها، تعرف إلى ولبر سمث السكرتير العام للجمعيات في الشرق الأوسط. وقد ناقشه سلامة موسى أكثر من ساعة بشأن «فولتير وقيمته في حركة التحرير والتنوير في أوروبا»، أنظر: موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٢٠٨.

(٢٦٨) يذكر سلامة موسى ان فولتير لم يكن عالماً، ولكنه كان بعد نيوتن «أعظم انسان في العالم»، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.

فولتير لدفاعه عن الحرية قائلاً انه كلما ألمت بنا مصيبة من طاغية أو رئيس يتنطّع في السياسة أو الدين «عدنا الى فولتير فنجد فيه العزاء والدواء»[٢٧٠].

حاولت فيما تقدم أن أعالج جوانب من العلاقة الحميمة نسبياً التي أقامها سلامة موسى مع الفلسفة. وفي اعتقادي أن هذا البحث يسلّط بعض الضوء على كيفية تعامل مثقف كبير، بل مفكّر بارز مثل سلامة موسى مع شكل مهمّ من أشكال الوعي الاجتماعي. ومع أنه لم يتخصص في الفلسفة، إلاّ أن البحث يوضح أنها شغلت باله، واتخذ ازاءها موقفاً ايجابياً للغاية. ويمكن القول بأن الفلسفة نفسها أسهمت، الى جانب العلوم المختلفة، في تكوّن فلسفة علمية، عنده، اصطبغت بصبغة انسانية. وقد مثّلت هذه الفلسفة بوصلة بالنسبة اليه في معالجاته لحقول متنوعة من المعرفة، وفي المواقف التي اتخذها تجاه أمور كثيرة. صحيح أن تناوله للفلسفة، أحياناً لا يدل على فهم دقيق لها. وربما يعود السبب في ذلك الى أنه لم يحترف هذه المهنة التي تحتاج الى التخصص. ولعل موسوعية الثقافة عنده حالت دون تعمقه بصورة كافية في الفكر الفلسفي. ورغم ذلك نجد في كتاباته المتناثرة عن الفلسفة ملاحظات ذكية وأحكاماً صائبة وتقديراً كبيراً للفلسفة.

---

(٢٧٠) موسى، الأدب والحياة، ص ١٠٢.

القِسْمُ الرَّابع

تراث الفَلسَفة وَفلسَفة التراث

الفصل الرابع عشر

الفلسفة والتراث

د. حسن حنفي[*]

أولاً: مقدمة: ماذا تعني: الفلسفة والتراث؟[1]

أصبح لفظ الفلسفة شائعاً في فكرنا المعاصر وإن كان أقل شيوعاً في تراثنا القديم الذي فضّل لفظ الحكمة وأسّس لها علوماً بأكملها هي علوم الحكمة[2]. وإن كان بعض القدماء قد استعمل أيضاً لفظ الفلسفة ويعني بها الفلسفة اليونانية بخاصة[3]، بينما آثر البعض

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة القاهرة ـ كلية الآداب.

(١) يصعب على الإنسان أن يعاود الكتابة في موضوع كتب فيه من قبل عدة مرات في مؤلفات مثل: حسن حنفي: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، أو في مقالات مثل: «موقفنا الحضاري،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٣ ـ ٤٢؛ «موقفنا الحضاري،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٦ (حزيران/ يونيو ١٩٨٥)، ص ٦٦ ـ ٩١؛ «تراثنا الفلسفي،» في: حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨١)، و**فصول** (القاهرة)، العدد ١ (١٩٨٠). وما زال الموضوع موضع البحث والدراسة على نطاق أوسع وأشمل في: «من النقل إلى الابداع: محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة،» وبالتالي فإني أعتذر اذا حدث بعض التكرار في هذا البحث، فالقضية واحدة، والموقف واحد.

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: **النجاة؛ في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، وعيون الحكمة**؛ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **فصوص الحكم**؛ محمد فضل الحق العمري الخير أبادي، **كتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية**. كما تتمثل صعوبة البحث في الفلسفة في كونها بين العلم والقضية، بين الدراسة التاريخية والدراسة المعاصرة، بين تحليل القديم وقراءة الجديد، بين تأصيل العالم وروح المواطن وبين البحث العلمي والالتزام بموقف، وتلك هي المهمة المزدوجة لجيلنا.

(٣) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، **رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل** =

الآخر استعمال تعبير «الفلسفة الأولى» على العموم[4].

أما لفظ «التراث» فانه من استعمال المعاصرين تحت تأثير الفكر الغربي، وكترجمة لا شعورية وغير مباشرة لكلمات مثل Uberliefeiung, Legacy, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى[5]. ففي الوقت الذي يتحوّل فيه الماضي الى تاريخ ينشأ الوعي التاريخي فاصلاً بين القدماء والمُحْدَثين.حدث ذلك عندما أصبح أرسطو مؤرّخاً، معلناً اكتمال الفلسفة اليونانية، وفي معركة القدماء والمحدثين في القرن السادس عشر إبّان عصر النهضة الأوروبي، وعند ديكارت في القرن السابع عشر، مميّزاً نفسه عن القدماء ومعلنا نهاية العصر الوسيط، حتى انتصر الجديد كلية في العصور الحديثة، وبدأت المرحلة الثانية من الوعي الأوروبي. وقد حدث ذلك أيضاً عند ابن رشد في الفلسفة الإسلامية عندما أرّخ للسابقين عليه، وعند ابن خلدون عندما أرّخ للحضارة كلها وحاول وضع قانون لقيام الحضارات وسقوطها. ومنذ الإصلاح الديني الحديث والسؤال قائم في صيغ مختلفة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين[6].

أمّا ما يسمى عند الباحثين من جيلنا بـ «العقل العربي» في «تحديث العقل العربي» أو «نقد العقل العربي» أو «تكوين العقل العربي»، فإنه مفهوم غريب عن التراث، **فالعقل لا قومية له**. هناك العقل الخالص الذي يوجد في كل إنسان، الفاعل أو المنفعل، بالقوة أو بالفعل، بالملكة أو المستفاد. وهو إحدى قوى النفس ولا يدلّ على حضارة أو تراث نشأ في أمّة إسلامية، العرب أحد شعوبها ويتحدثون اللّسان العربي. لقد نشأ هذا المفهوم للعقل في الغرب، إبّان المدّ القومي، في القرن التاسع عشر، وصاروا يتحدّثون عن العقل الألماني، والعقل الفرنسي، والعقل البريطاني، أو العقل الأوروبي، والعقل اليهودي. ومن البيئة نفسها خرج العقل العربي تروّج له الأوساط القومية والعنصرية في الغرب، إذ راحت تعطي خصائص ثابتة للشعوب، وطرق تفكيرها، استئنافاً لمفهوم «العقل البدائي» في علم الأنثروبولوجيا إبّان نشأته الأولى[7].

= الفلسفة؛ الفارابي: فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة؛ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها؛ فلسفة أرسطوطاليس، و أجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والوضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى.

(٤) الكندي، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

(٥) في القرآن الكريم، بمعنى الإرث المادي، مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿وتأكلون التراث أكلاً لمّاً، وتحبّون المال حبّاً جمّاً﴾، **القرآن الكريم**، «سورة الفجر،» الآيتان ١٩ - ٢٠. وليس بمعنى التراث الحضاري. أما من حيث اشتقاقات فعل «ورث»، مثل «الإرث» و«الميراث» فقد وردت ٣٢ مرة. ويرد اللفظ غالباً بمعنى ميراث العلم والحكمة والنبوة والكتاب، أو الأرض والجنة أو الفردوس وليس فقط بمعنى الإرث المادي.

(٦) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، وشكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وهذا هو سؤال جمال الدين الأفغاني نفسه، وعبدالرحمن الكواكبي، وأديب اسحاق، وعبد الله النديم.

(٧) Philipp Petrai, *The Arab Mind*.

ماذا يعني التراث؟ هل المقصود هو التراث الفلسفي خاصة، أي ما يسمّى بعلوم الحكمة عند الكندي وأبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي، وكأن لفظ الفلسفة الأول يأتي كمختصّ، قبل المخصّص وليس بعده؟ أم أن المقصود هو التراث الفكري عامة، أي الذي يشتمل على الفلسفة والكلام والتصوف وأصول الفقه، أم المقصود هو التراث كله، أي الذي يشمل العلوم العقلية النقلية الأربعة والعلوم النقلية الخمسة والعلوم العقلية الخالصة الرياضية أو الطبيعية؟

إن حرف العطف «الواو» صعب التحديد، وذو معنى دقيق، ومن ثم فإن منطق العلاقات أصعب وأكثر تشابكاً من منطق الجواهر. إن السؤال: ما الصلة بين الفلسفة والتراث؟ سؤال عن الصلة التي يشير اليها حرف العطف ويفترضها منذ البداية. هل المقصود بهذا السؤال عن كيف نشأت الفلسفة، أي علوم الحكمة، في تراثنا القديم؟ أم أن المقصود هو صلة الفلسفة المعاصرة التي ندرّسها في جامعاتنا ومعاهدنا بالتراث الفلسفي القديم؟ الأرجح أن المقصود هو الثاني.

إن السؤال الاول سؤال تاريخي أكاديمي خالص، وإن كانت له دلالته المعاصرة، حيث ان الفلسفة قد نشأت من تراثنا القديم، في حين أن الفلسفة في عصرنا إما نقل عن النشأة الاولى، ودون نشأة ثانية، أو نقل عن التراث الغربي المعاصر، بعد أن اصبح الغرب الحديث هو المركز وما سواه من الشعوب والحضارات هي الأطراف. إن انتقال العلوم والمعارف من المركز الى المحيط مثل انتقال الجيوش، والخبرات، وبرامج الإرسال في أجهزة الإعلام.

أما السؤال الثاني فسؤال يكشف مباشرة عن أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم(٨). لماذا تبدو الفلسفة وكأنها وليد غريب في بيئة ثقافية تلفظها؟ إن الفلسفة تعيش أزمة في الحالتين، لأنها تبدو وكأنها نقل للمذاهب الغربية الحديثة والمعاصرة، كما هو الحال في جامعاتنا في تدريس فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في «الفلسفة الحديثة»، وفلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين في «المعاصرة» لنقل العلوم الإنسانية الغربية مثل علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق والسياسة والجمال، أو هي تبدو نقلاً للفلسفات والعلوم القديمة مثل علوم الكلام والفلسفة والتصوّف، باستثناء أصول الفقه الذي لم يحظَ حتى الآن بشرف اعتباره ضمن العلوم الفلسفية رغم التنبيه على أهميته، والتحذير من نتائج إغفاله(٩). وفي أفضل الأحوال فإنه يتمّ اعتبار بعض جوانب التراث القديم في العلوم

---

(٨) كان هذا هو موضوع المؤتمر الفلسفي العربي الأول، أنظر أعمال المؤتمر في: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**.

(٩) مصطفى عبدالرازق، **التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**؛ علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي**، وحسن حنفي، «علم أصول الفقه،» في: **دراسات إسلامية**، ص ٦٥ ـ ١٠٤.

الفلسفية الغربية المعاصرة كبدايات، وصياغات لا علمية في مرحلة ما قبل العلم، أسوة بما يحدث في التراث الغربي حين ينظر الى التراث الشرقي باعتباره بدايات العلم، قبل صياغته الاخيرة في العصور الحديثة[10]. وتعقد أحياناً بعض المقارنات بين روّاد المثالية في الفلسفة الغربية ومؤسسي حركة الاصلاح الديني في فكرنا المعاصر[11].

قد يكون المقصود بعبارة «الفلسفة والتراث» صلة الفلسفة كواقع حالي، أي كفكر ومنهج واختيار، بالتراث القديم بالمعنى الفلسفي الخاص أو بالمعنى الحضاري العام. كيف يتعامل أساتذة الفلسفة حالياً باسم الفلسفة مع هذا التراث القديم؟ ما هي مسؤولية الفلسفة كمنهج والتزام بالنسبة إلى الموروث الفلسفي القديم؟ هنا تشير العلاقة بين الفلسفة والتراث، ومن خلال حرف العطف، الى الجبهة الثالثة من موقفنا الحضاري، أي الواقع الحالي وكيف يفرض نفسه، من حالة استيقاظه على التراث القديم، يتفاعل معه، وينتقي منه، وينقد رواسبه ويطوّر عناصره التي توقفت، ويُبرز مواطن قوته.

وعلى أيّ حال، وسواء أكان المقصود هو المعنى الأول، الذي يجعل العلاقة بين الفلسفة والتراث سؤالاً تاريخياً خالصاً مشيراً إلى تراثنا القديم (الجبهة الأولى)، أم المقصود هو المعنى الثاني الذي يجعل هذه العلاقة سؤالاً فلسفياً معاصراً قريب الصلة بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، حيث يكون لفظ الفلسفة أقرب إليها (الجبهة الثانية)، أم كان المقصود علاقة الفكر ذاته (الفلسفة كعملية ممارسة للتفلسف وصلتها بالتراث القديم) (الجبهة الثالثة)، فان السؤال يظل مطروحاً بكل هذه المعاني الثلاثة، وفي هذه الجبهات الثلاث، لا سيما وأنها معانٍ متداخلة، وجبهات متشابكة. وتكمن الصعوبة في معرفة الى أيّ حد تحيل العلاقة بين الفلسفة والتراث الى أي من هذه المعاني أو الجبهات الثلاث.

ثانياً: أزمة الفلسفة والتراث

تتمثّل أزمة «الفلسفة والتراث» في ثنائية المصدر في فكرنا الفلسفي المعاصر، فهناك «الفلسفة»، والتي تعني في الغالب الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهناك «التراث»، ويعني في الغالب التراث الفلسفي القديم. فالفلسفة تأتي من الغرب الحديث، والتراث يأتي من تاريخنا القديم. ويعني ذلك أن «الآخر» هو الحديث المعاصر، وأنّ «الأنا» هو التاريخ القديم. وبالتالي يصبح التمايز بين «الأنا» و«الآخر» تمايزاً في الزمان، تمايزاً بين القديم والجديد... بين التراث والفلسفة، الى آخر ما يقال من مصطلحات عصرنا الذي يتمثل مطلبه الرئيسي في الأصالة والمعاصرة.

---

(١٠) عبدالعزيز عزت، فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وقد صدّر المؤلف كتابه بفصل عن ابن خلدون.

(١١) عثمان أمين: الجوّانية: نظرات في فكر العقاد؛ فلسفة اللغة العربية؛ رائد الفكر المصري، وروّاد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي.

أمّا البعد الثالث، وهو الذي يمثّله حرف العطف «الواو»، أي الفكر المستقل - اعتماداً على العقل الخالص والذي يمكن أن يكون موطن التفاعل بين القديم والجديد - فلا وجود له. إنه العقل الذي أنيطت به عدّة علوم فلسفية خالصة، في مقدّمتها الميتافيزيقا. وقد غلبت على هذا العلم أيضاً مادة المعاصرين مثل: كانط وهيدغر وكارناب، وغلب على المدخل الى الفلسفة أيضاً الطابع الغربي في قسمة الفلسفة الى نظريات ثلاث مشهورة: المعرفة، والوجود، والقيم، دون الإشارة الى ما يعادلها في تراثنا القديم، أعني في علم أصول الدين: نظرية العلم، ونظرية الوجود، والإلهيات التي تضمّ نظريتي التوحيد والعدل، أي مجموع القيم، متى تقدّمها استقلال العقل، وحرية الإرادة، والأمل في المستقبل[12]. والحقيقة أن هذه النظريات الثلاث في الفلسفة الغربية الحديثة قد أتت في بداية العصور الحديثة كغطاء نظري جديد بدل الغطاء النظري القديم الذي ورث من العصر الوسيط، والذي تم اسقاطه في عصر النهضة، علماً أنّ هذه النظريات الثلاث ما زالت مطوية داخل علم العقائد في تراثنا القديم، وأنّ أسس الفلسفة، بالنسبة إلى جيلنا، هي الجبهات الفلسفية الثلاث التي يحتّمها موقفنا الحضاري الحالي: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع[13].

إن الضحية الرئيسية لهذه الأزمة هي ظروف العصر التي تم إسقاطها كلية من الحساب، مما نتج عنه حيرة طلّاب الفلسفة بين التراث القديم والفلسفة المعاصرة. ومع ذلك فإننا نشكو من عدم ارتباط مقرّراتنا الفلسفية بروح العصر، وعدم تعرّضها لمشاكله، ونثير الموضوع على صفحات الجرائد، وفي أجهزة الإعلام كنوع من تبرئة الذمّة أمام النفس، وكأننا على وعي بالأزمة، ونحاول جاهدين ايجاد حل لها. والسبب في هذا السلوك واضح جداً وهو حصار طالب الفلسفة بين هذه الجبهات الثلاث: تراثنا القديم، والتراث الغربي المعاصر، وواقع عصرنا وهمومه، دون رابط عضوي أو تفاعل فيما بينها. أمّا الحلّ فأوضح ممّا سبق، وهو تحديد الموقف بدقّة من هذه الجبهات الثلاث وإيجاد عناصر التفاعل بينها، حتى لا يميل وعينا القومي تجاه واحد منها متناسياً الآخر تماماً ومتجاهلاً له، فيهزم فيه. إذ تخرج السلفية من الجبهة الأولى، كما تخرج العلمانية من الجبهة الثانية، وتحاول الإصلاحية الخروج من الجبهة الثالثة. وكل فريق يتجاهل الجبهتين الأخريين، أو يلتقي مع الآخر في معاداتها وتكفيرهما، لا فرق بين هذا الفريق أو ذاك.

قد يكون أحد أسباب هذه الأزمة عدم تَساوي الجبهتين الأولى والثانية، أعني التراث القديم والفلسفة الغربية المعاصرة، من حيث العمق التاريخي. فالتراث أعمق من الفلسفة في وعينا التاريخي، إذ يمتد التراث في وعينا القومي أكثر من أربعة عشر قرناً، في حين أن الفلسفة الغربية وليدة فيه منذ قرنين من الزمان. إنها لم تكوّن، بعد، تراثاً قديماً، والأجيال

---

(١٢) توفيق الطويل، أسس الفلسفة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧).

(١٣) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» ورقة قدّمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

التي عملت فيها لا تتجاوز الجيلين أو الثلاثة، بل إن التراث الغربي عند أصحابه لم يزل معاصراً بالنسبة الى تراثه القديم في العصر الوسيط أو في العصر اليوناني. وهو كذلك أيضاً حتى عند أصحاب الاتجاهات المحافظة في الفلسفة المعاصرة، مثل التوماوية الجديدة التي تعتبره مجرد قوسين، تأويلاً جديداً لموضوعات أساسية في العصر الوسيط. وإذا كان التراث أكثر رسوخاً في وعينا التاريخي من الفلسفة فإن التعبير **التراث والفلسفة** يكون أصدق من **الفلسفة والتراث** . فالأولوية هي للتراث على الفلسفة، لأنه أعمق تاريخياً، وأرسخ وجدانياً في وعينا القومي.

ربما يكون أيضاً بين أسباب عدم التوازن في وعينا القومي بين التراث والفلسفة أن **التراث معلوم الهُويَّة**، إذ يعني تراثنا القديم أنه يعبّر عن **هُويَّة الأنا** في حين أن الفلسفة والتي قد تعني الفلسفة الغربية المعاصرة أقل وضوحاً في التعبير عن الهوية... **هوية من؟** هوية الأنا أم هوية الآخر؟ وإذا كانت هوية الأنا، فهل هي هوية الأنا القديم أم هوية الأنا المعاصر؟ من هنا ينشأ في «الأنا» ولاء مزدوج لهويتين غير متكافئتين... هوية القديم برسوخه وعمقه التاريخي، وهوية المعاصر بحداثته وغربته. وتشتد الأزمة حدَّةً حين **يستحيل الجمع بين التراث والفلسفة بحرف العطف، لأن العلاقة بينهما علاقة صراع وتضادّ**، منذ نهضتنا الحالية. فإذا كان التراث يعبّر عن «الأنا»، والفلسفة تعبّر عن الآخر، فإن علاقة التراث بالفلسفة تحدّدها علاقة الصراع بين الأنا والآخر... بين التحرر والاستعمار... بين الشرعية واللّاشرعية... بين الجماهير والصفوة... بين المحكومين والحكّام. ترى هل يمكن حل هذا الصراع بين «الأنا» و «الآخر»... بين الجبهتين الأولى والثانية، إلا في الواقع المباشر، أي على الجبهة الثالثة، حيث يدور القتال؟(١٤).

ثالثاً: مظاهر الأزمة

تبدو الأزمة في تعاملنا مع التراث القديم، أعني في نقل علومه كلها دونما اختيار بينها، أو تطوير لها. فغالباً ما تنقل الفلسفة، والكلام، والتصوف دون أصول الفقه، مع أنه ـ وكما نبّه على ذلك روّاد البحث الفلسفي في عصرنا ـ أهمّ مواطن الإبداع في فكرنا الفلسفي المنطقي المنهجي. وما زال هذا العلم قابعاً في كليات الشريعة في الجامعات الدينية مثل الجامعة الأزهرية، والجامعات الإسلامية بأمّ درمان، والقرويين، والزيتونة، أو في كليات الحقوق في الجامعات الوطنية مطوياً في الشريعة الإسلامية ،وكأنه إحدى مقدماتها،دون مقارنة

---

(١٤) حسن حنفي: «التراث والنهضة الحضارية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الإبداع الفكري الذاتي، الكويت، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠؛ «التراث والعمل السياسي،» ورقة قدّمت إلى: منتدى الفكر والحوار، ندوة التراث والعمل السياسي، الرباط، ١٩٨٢، و«التراث والتغير الاجتماعي،» ورقة قدّمت إلى: معهد التخطيط القومي بمصر، ندوة القضايا الاجتماعية للتنمية في مصر، القاهرة، آذار/ مارس ١٩٨١.

بينه وبين العلم الموازي له في التراث الغربي، أعني منطق القانون ومناهج تفسيره[15]. لقد أسقطنا أصول الفقه من الحساب مع أنه منطق النفْس، وروح الحضارة، ومنهج الفكر، ومواطن الإبداع، على الرغم من شكايتنا المستمرة من غياب الفكر المنهجي في فكرنا المعاصر، ودعوتنا الى أهمية المنهج في الفكر الغربي.

وفي تدريسنا للعلوم العقلية النقلية الأربعة جعلناها جميعاً على مستوى واحد، دون أن نفضّل بعضها على بعض. فعلم الكلام كالفلسفة كالتصوف سواء بسواء، دون تمايز بينهما من حيث الأهمية أو النفع بالنسبة إلى عصرنا الحاضر، بل دون جدل بينها... هذا الجدل الذي أدركه القدماء. فالفلسفة تطوير للعقائد في الصراع الدائر بين المتكلمين والفلاسفة[16]. والتنزيل في صراع مع التأويل، وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية. والمتكلمون في صراع مع الصوفية، وهو الصراع بين منطق العقل ومنطق الذوق... بين البرهان والكشف، ومحاولة الفلسفة الإشراقية من ناحية، وحكمة الإشراق من ناحية أخرى، الجمع بينهما[17].

لقد حاول المتأخّرون، كالمتقدمين، إحصاء العلوم من أجل تحديد علاقة العلوم كلها بعضها ببعض في نسق علمي واحد، طبقاً لمقاييس في التصنيف تدلّ على اتصال الإلهيات بالطبيعيات، وعلم الكلام وعلوم الفقه بالعلم المدني[18].

وننقل مادّة كل علم، ونصِف - على أقصى تقدير - نشأته وكأننا غرباء عنه، متفرجون عليه... أشبه بالمستشرقين منّا بأصحاب البلاد، مع أننا جزء منه، ومسؤولون عنه. توقّف العلم لأننا انفصلنا عنه، وتخلّينا عن مسؤوليتنا تجاهه كجزء من تخلي رجال العلم وعلماء الأمة عن المسؤوليات العامة وتركها في أيدي أولي الأمر. وكان من نتيجة ذلك أن توقفت العلوم بعد نشأتها وتطورها واكتمالها.

وفي كل علم نعرض لأمهات المسائل، والخلاف حولها، وكأننا لسنا طرفاً فيها، وكأن الأمر لا يعنينا في قضايا المصير. ففي الكلام، نعرض للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ولا نفضّل التنزيه على التشبيه في التوحيد، ولا نؤثر العقل على النقل، ولا حرية الارادة على الجبر والكسب في العدل، ولا نعطي الأولوية للعمل على الايمان في الأسماء والأحكام، ولا للاختيار على الزمن في الإمامة. فلا تزال الإمامة في قريش، أي في فئة لا تخرج منها، وهي اختيارات قديمة فرضتها ضرورات العصور القديمة، إبّان النزاع على السلطة منذ أيام الفتنة

---

(١٥) F.Geny, *Méthode d'interprétation et source en droit privé positif* (Paris: L.G.D.J., 1954).

(١٦) ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، تقديم وتحقيق محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤).

(١٧) حسن حنفي، «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا،» في: **دراسات إسلامية**، ص ٢٧٣ - ٣٤٥.

(١٨) الفارابي، **احصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٩١ - ١١٣.

الأولى، والتي حفظتها الكتب المدوّنة، ويكررها الأساتذة في الجامعات الدينية والوطنية، على الرغم من تغير الظروف والتي قد تُحتّم اختيارات بديلة طبقاً لحاجات عصرنا. ما زلنا نؤرخ «للفَرْق بين الفِرَق» دون محاولة للجمع بين الفِرَق، ونحن ندعو الى الوحدة الوطنية، ونريد تأسيس الجبهات الوطنية بعيداً عن أحاديث التطرف في الحكم، وكوسيلة للخلاص.

وفي الفلسفة نكرّر القِسمة الثلاثية القديمة: المنطق، والطبيعيات، والإلّهيات(١٩)، دون أية محاولة لإعادة بناء المنطق الصوري القديم في منطق شعوري أو جدلي أو اجتماعي. ونكرر الطبيعيات القديمة، ودرجاتها، وترتيبها الصاعد، من العناصر الأربعة الى المعادن، الى النبات الى الحيوان، الى النفس، والطبيعة ساقطة من وعينا القومي. ونكرّر الإلّهيات القديمة بإشراقياتها وفيضها وإعطائها الأولوية لله على العالم، دونما محاولة لإعادة بنائها، لرد الاعتبار الى العالم من أجل القضاء على اغترابنا فيه والعودة اليه. ونثبت الضرورة الكونية في العالم التي تمنحها أحكام النجوم ودوائر الأفلاك، ونرى الطوالع لمعرفة مصائر البشر، ونرى المدينة الفاضلة متمثلة في الدولة الهرمية التي تأخذ القمة فيها كل شيء، ويُسلب عن القاعدة كل شيء. نعيد البناء القديم، والإنسان والتاريخ فيه غائبان، وهما محورا التقدم في كل حضارة، ولدى كلّ الشعوب. ونعيد التصوف القديم ونكرّره كعلم، دون أن نحدد نشأته التاريخية الذاتية وليست مصادره ومؤثراته الخارجية كما يفعل المستشرقون طبقاً لمنهج الأثر والتأثر، فقد كان التصوّف مجرّد رد فعل تاريخي على تيار البذخ والترف، ونتيجة للتكالب على العالم، والاقتتال بين الفرق السياسية، كلّ منها تدّعي أنها أوْلى بالحكم الشرعي وتكفّر الأخرى. كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية، وبعد أن استشهد العديد من الأئمة من آل البيت في خروجهم على السلطان. لم تبق إلاّ محاولة الخلاص الفردي بعد أن استحال الخلاص الجماعي، وترك الدنيا بمن فيها، على من فيها، بعد أن تكالب الناس عليها، والهروب الى الله بعد أن استعصى العالم واستحالت السيطرة عليه. ولا نطرح سؤالاً هل الموقف الآن هو كذلك؟ هل المقاومة ميؤوس منها؟ هل ما زال الهروب الى الله مطروحاً؟ هل انقاذ الجماعة قد انتهى الى طريق مسدود؟ هل استشهد منا قادة المعارضة مثلما استشهد من استشهد من آل البيت؟ ما زلنا ندرس التصوف وندرّسه كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا، ويفرّ من بين أصابعنا، ويهرب، فاقدين السيطرة عليه. ثم يأتي الغير كبديل عنا ليحلّ محلّنا، بحجّة المساعدة والعون والتعاون المشترك والتنسيق المتبادل والمناورات المشتركة.

وفي كلّيات الشريعة في الجامعات الدينية، وكليات الحقوق في الجامعات الوطنية نكرّر النسق القديم في علم أصول الفقه، ونبرز المدارس الأربع وكأنها مختلفة متباينة، دون أن نراها من منظور واحد وكمنهج واحد، مع تأكيد كل مدرسة أحد جوانبه. فالمالكية تعطي

---

(١٩) حنفي: «تراثنا الفلسفي،» في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ ـ ١٤٤، انظر أيضاً: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٩٣ ـ ٤١٥، و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٤١٦ ـ ٤٥٦.

الأولوية للواقع على النفس، والحنفية تعطي الأولوية للنفس على الواقع، والشافعية تجمع بين الاثنين طبقاً للضرورة والمصلحة وتفسير الزمان والمكان، والحنبلية دعوة الى العودة الى الأصول بعد أن تشعّب الفكر، وتضاربت مناهج الاستدلال، وتداخلت الأهواء والمصالح، وتشابكت العلل. كما نكرر النسق القديم في ترتيب الأصول الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس. وهو ترتيب كان يتّفق مع روح العصر القديم نظراً لقربه من الوحي، وأولويته على الواقع. في حين أن روح العصر الحالي، واستناداً أيضاً الى روح الوحي الممثلة في أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، تعطي الأولوية للواقع على الفكر. وبالتالي يكون ترتيب الأصول الأربعة الذي يفرضه روح العصر: القياس، والإجماع، والسنّة، والكتاب. وهو الترتيب الصاعد في مقابل الترتيب النازل القديم، الاستقراء في مقابل الاستنباط، القاعدة في مواجهة القمة. وإلّا ففيمَ الشكاية من غلق باب الاجتهاد، وقلة الاعتماد على العقل، وغياب المنطق، وضياع إعمال النظر؟ القياس هو تجربة الفرد الخاصة وجهده العقلي الخالص، وهو قادر على الاستدلال إذا استكمل شروط الاجتهاد: العلم بمنطق اللغة، والدراية بأسباب النزول الأولى، والوعي بمصالح المسلمين الحالية، وهي أسباب النزول المكانية أي ظروف قراءة النص حالياً. والإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحرّ بين المفكرين والمنظّرين وقادة الرأي، دونما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي الواحد، أو إلهام يأتي، حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر. والسنّة هي التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلّغ الوحي، للاسترشاد بها، كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى في كل المذاهب الفكرية، قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع. والكتاب هو تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ، التراكم المعرفي الانساني الشامل المتحقق مع بداهة العقل والفطرة، وكما يبدو في الحِكَم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية[٢٠].

أسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب فتلقّفتها الجامعات الدينية، وبعض أقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية لتعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، كما تركها القدماء بلا تطوير، وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية الى مرحلة العلوم النقلية العقلية. وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحوّلها الى علوم عقلية خالصة، وهي أكثر العلوم حضوراً في وعينا القومي، فقد استقرت في الأذهان، وترسّبت في الوعي، وامتلأت بها المكتبات العامة والخاصة في المساجد والقصور، وقامت عليها المعاهد والمدارس الدينية، وشاعت وراجت، طباعةً وتوزيعاً، وكسب الناشرون من ورائها الملايين. يستشهد بها الأئمة والخطباء، ويستعملها العامة والخاصة كحجج سلطة للإثبات أو النفي. وهي العلوم التي نشأت نقليّة خالصة وتوقف تطورها، ولم تتحوّل بعد الى

(٢٠) Hassan Hanafi, «Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension,» dans: *Usul al-Figh* (Le Caire: Conseil des arts, des lettres, et des sciences sociales, 1965), pp. 63-161.

علوم نقلية عقلية، كباقي العلوم الأربعة الأخرى التي تغلب على أقسام الفلسفة. ولما ظلّت بعيدة عن اعمال العقل وممارسة النقد امتلأت بالأساطير وسادتها الخرافات، وغاب عنها النقد الداخلي واكتفينا بالنقد الخارجي كما وصفه القدماء.

لم تتطور علوم القرآن منذ السيوطي والزركشي، ولم تزد أبوابها عن الأبواب القديمة التي تبلغ المائة، بما في ذلك الحرف والشكل والصوت، ودون التمييز بين ما هو دالّ وبين ما لا دلالة له. ظللنا نردّد مادة كانت لها دلالتها عند القدماء لقرب عهدهم بالوحي، مثل: هل الفاتحة جزء من القرآن؟ هل البسملة جزء من السورة؟ وهي مسائل لم تعد ذات دلالة عندنا لأنها استقرت ولم تعد سوطاً للنقاش، إن إثارتها مع غيرها مثل ضرورة حذف «قل»، «قال» أو تغيير التاريخ الهجري الى تاريخ مولد الرسول يجلب الضرر أكثر مما يجلب النفع ويفرّق أكثر مما يجمّع. في حين فرض عصرنا أن تكون الأولوية لأبواب أخرى ذكرها القدماء، دون التركيز على دلالتها، مثل **أسباب النزول أي أولوية الواقع على الفكر، الناسخ والمنسوخ، أي تطور التشريع في الزمان وقياسه على القدرة والأهلية**، المكي والمدني أي التصور **والنظام**، العقيدة والشريعة، النظر والعمل... الخ.

ظلت علوم التفسير القديمة ضحية التفسير الطولي الزماني المقطع، سورة بعد سورة، وآية بعد آية، حيث يتوزع الموضوع الواحد في عديد من الأمكنة فتضيع وحدته، ويفقد الناس رؤيته، ويتفتت بناؤه، وبالتالي لا يغير من الواقع شيئاً ولا تقدّم له نظرية. في حين أن التفسير الموضوعي للقرآن قد يكون أقرب الى روح العصر، لمعرفة موقف الوحي من الأرض، والملكية، والعمل، والطبقات الاجتماعية، والفقر، والغنى، وعوائد النفط، والتبعية للأجنبي والحرية والقهر[٢١]. كما كانت علوم التفسير القديمة ضحية النزعة التاريخية أي البحث عن الوقائع المادية التي يشير اليها النص في حين أن النص مجرد باعث على الفعل والسلوك، وصدقه النظري في تطابقه مع التجربة البشرية، وليس مع الوقائع التاريخية[٢٢].

أما **علوم السيرة** فقد تكون هي المسؤولة عن التشخيص في حياتنا العملية، **وعبادة الأشخاص عندما تتحوّل الأفكار والمذاهب والمبادىء ونظم الدول بل وعصور التاريخ الى أشخاص**. الوحي مبادىء مشخّصة، ونظريات لا شخصية... تصورات مبدئية وشرائع عامة. والرسول مجرد مبلّغ للوحي، وأول مبيّن لعمومه، ومطبّق لشريعته. ليس الرسول وحياً بشخصه وإلا وقعنا في التصور المسيحي للوحي، وهو المسيح بشخصه أو الكنيسة بمؤسساتها. علوم السيرة نشأت في المسيحية نظراً لتحوّل العقيدة من الكلمة عند المسيح الى الشخص عند الحواريين وبخاصة بولس، ولتقديس الحواريين من بعده وتعظيم الرهبان ودفنهم في الكنائس، وإقامة المعابد فوق المقابر. ولكنها قد لا تنشأ في الإسلام لأن الرسول مجرّد مبلّغ للوحي، كان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد، رسول قد

(٢١) محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي للقرآن.

(٢٢) حسن حنفي، «قراءة النص،» **مجلة ألف**، العدد ٧ (١٩٨٨).

خلت من قبله الرسل. لا يقوم بالمعجزات في حياته أو بعد مماته، ولادته ومماته مثل سائر البشر، لذلك كان تشخيص الرسالة في علوم السيرة هو الراسب التاريخي المكوّن لعبادة الأشخاص في حياتنا القومية المعاصرة. ثم قوّت نظريات الشفاعة والولاية والتوسط والمحبة والتي شملت آل البيت أيضاً، هذا التشخيص من خلال الطرق الصوفية، التي تعتبر الرافد الأول للدين الشعبي الذي يمارسه الناس في حياتهم اليومية.

أمّا علوم الحديث فقد استطاعت بحقّ أن تضبط صحّة أقوال الرسول بعد أن تشعبت، وزادت، ونقصت، واختلط الصحيح منها بالموضوع، وبعد أن رفض الأوائل تدوين مصدرٍ ثانٍ للتشريع اكتفاء بالمصدر الأول. كانت ظروف العصر الأول تحتّم النقد الخارجي والاعتماد على صحّة السند استدلالاً منه على صحة المتن. ونشأ علم الجَرْح والتعديل وعلم ميزان الرجال لقرب العهد برواة الحديث. ولكن الظرف الآن قد تغير. وبَعُد عهدنا من عهد الرواة، وأصبح عصرنا أكثر قدرة على النقد الداخلي أي إعطاء الأولوية للمتن على السند، والاستدلال على صحّة الحديث من صحة المتن، واتفاقه مع العقل والحسّ، مع البداهة والواقع، مع التجربة البشرية ومصلحة الجمهور. وهي بعض مقاييس صحة سند المتواتر مثل: استقلال الرواة، أي عدم خضوع الراوي لأي ضغوط لتغيير الذمة، واستحالة التواطؤ والاتفاق على تغيير الرواية، العدد الكافي منهم حتى يصبح الإطراد في القول أساس الصحة مثل إطراد التجربة البشرية، التجانس في الزمان، أي تجانس انتشار الرواية عبر العصور. لا خفاء فجأةً أو شهرة فجأة، حتى يمكن معرفة مواطن الوضع وجماعات المصلحة التي تريد اخفاء النص أو نشره.

أما الفقه فإنّه كان أيضاً وثيق الصلة بالعصر القديم، فغلبت فيه العبادات على المعاملات نظراً لقربه من عصر الوحي، ولحداثة العبادات ونجاح المعاملات، وتبويب الفقه بأيدي فرق السلطان حتى يقنّن للناس شريعة تغلب عليها الشعائر والطقوس، ولا تتعرّض الى الحياة العامة إلا في الفروع، وكما هو الحال في الإمامة في علم أصول الدين، عندما وضعت كآخر مسألة في سفر العقائد، كفرع لا أصل، على هامش العقيدة وليس في صلبها، اتباعاً للعرف وليس طبقاً لضرورة العقل ومقتضيات العقيدة. في حين أن أزمة عصرنا في هذه الغلبة بالذات وتواري المعاملات عن العبادات، وامتلاء حياتنا العامة بالعبادات وانفلات المعاملات طبقاً للمنافع الشخصية وأساليب الاستغلال وتهريب رؤوس الأموال مع غطاء فقهي صوري من المصارف الإسلامية وشركات توظيف الأموال. لقد كان همّ الفقه القديم معرفة الأحكام الشرعية، الحلال والحرام، نظراً لقربه من عصر النبوة وحاجة الناس الى هذه المعرفة. واقتفينا الأثر، وزايدنا في الإيمان، فركّزنا على الحلال والحرام تاركين المندوب والمكروه أو محيلين إياهما الى الحلال والحرام كما فعلت الصوفية من قبل، ونسينا المباح. طرحنا سؤال التحليل والتحريم في كل شيء حتى أصبحت حياة البعض منا هاجساً ووسواساً يرى الحرام في كل شيء، مع أن الحلال أو المباح أحد أحكام الشرع الخمسة. وكلّ ما سكت عنه الشرع تحليلاً أو تحريماً فهو مباح. ولا حلال إلا ما حلّله الشرع، ولا حرام إلا ما حرّمه

الشرع. أحالت فرقنا الإسلامية المعاصرة ـ مثل الصوفية قديماً ـ المكروه الى الحرام، والمندوب الى الواجب وتحوّلت حياة المسلم الى ثنائية الحلال والحرام، وضاعت حياة التوحيد، وانزوت أمام المانَوية الأولى وثنائيات الخير والشر وتعارض النور والظلمة. وضاعت من النفس الطمأنينة والسكينة وحياة السلام وتحولت الى حياة الحرب والتضاد والصراع في معركة وهمية غير متكافئة بين قوى الفرد وقوى الإحباط وصفوف القهر، أو ما يسمّى بقوى الخير وقوى الشر، بين الفضيلة والرذيلة. مع أن روح العصر تتطلب تحرير الناس من عبوديّة الحكام، وأسر التقاليد، وقهر القوانين ودعوتهم الى الطبيعة أساس الوحي، وبدئهم بالمباح أو الحلال أساس الشريعة، براءة الذمة أو البراءة الأصلية، رحمة بالناس.

كما درّسنا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة في مادة «تاريخ العلوم عند العرب» سواء العلوم الرياضية أم الطبيعية، مكرّرين نظريات القدماء أو مقارنين بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة، حاكمين بأنه كان لنا قصب السبق على غيرنا، حتى نرضي في أنفسنا الإحساس بالنقص، وتعويضاً للتوقف الحالي. وما دمنا في الماضي قد سبقنا غيرنا فإن ذلك قد يغفر لنا تأخّرنا الحالي، أو قد يعطينا وهماً باللحاق. وقد نكون أقرب الى تاريخ العلوم الصرف في المراحل السابقة لتطور العلم الغربي الحديث، وبالأخص نقل علوم اليونان وترجمتها الى العلم الغربي قبيل عصر النهضة، وهي صورة تاريخ العلم العام ـ من وجهة النظر الأوروبية ـ حيث يصب كل شيء في الغرب الحديث منذ البدايات الأولى للعلم في الصين والهند وفارس ومصر وعند العرب المسلمين، وما العلم العربي الإسلامي إلا حلقة اتصال بين العلم اليوناني والعلم الغربي، لنا شرف النقل وجهد الحامل، وإن استعصى الأمر أحياناً على فهم المسلمين، فأساؤوا التأويل وخلطوا بين العلم والدين، بين أرسطو وأفلاطون. ولم ندرك أن التسمية «تاريخ العلوم عند العرب» خاطئة، فالموضوع هو نشأة العلم عند المسلمين، لأن حملة العلم كانوا من المسلمين كما أن العلم نشأ بفضل الاسلام الذي يجبّ الجنسية والقومية. وان القول بأن أكثر حملة العلم كانوا من العجم هو ردّ على خطأ بخطأ آخر، عجم في مقابل العرب، ومجموع الخطأين لا يكوّن صواباً. حتى وإن كانت العروبة تعني اللسان، فإن بعض المؤلفات العلمية مكتوب باللغات الفارسية والتركية والهندية. كما أن التعريب قد تم بفضل الإسلام. إن المهم لدينا ليس هو تاريخ العلوم الذي وصل الغرب الى نهايته، وجعل كل مساهمات الشعوب اللاغربية أذيالاً له، وفصل عن قصد بين العلم وتاريخ العلم، بين البنية والتطور، بين النهاية والبداية، بين الغرب ومصادره في الشرق. إن ما يهمنا في العلوم العقلية الخالصة هو كيفية خروج هذه العلوم من التوحيد. ما الصلة بين وظيفة العقل وتصور الطبيعة من ناحية وبين التوحيد من ناحية أخرى؟ هل استطاع التوحيد توجيه العقل نحو الفكر الخالص بفعل التنزيه، وتوجيهه نحو الطبيعة بفعل الإرادة والخلق؟ هل استطاعت هذه العلوم الكشف عن الهوية التامة بين الوحي والعقل والطبيعة؟ هل استطاعت أن تضع هوية العقل والطبيعة على أنها هوية الوحي ودون الإحالة اليه؟ كيف استطاع العلم الإسلامي الخروج من التوحيد أو كيف تحوّل التوحيد الى علم عقلي خالص؟ كيف طبع التوحيد العقلية

الإسلامية موجهاً إياها نحو الرياضيات الخالصة والعلم التجريبي الخالص؟ هل هناك صلة بين أوصاف الذات: القديم أي ما لا أوّل له (الباقي أي ما لا نهاية له) بحساب اللامتناهي في الرياضيات؟ هل هناك صلة بين الواحد وحساب التفاضل والتكامل؟ ما الصلة بين التنزيه والفن الاسلامي، أي توالي الأشكال الهندسية الى ما لا نهاية من كل الجهات؟ ما الصلة بين الابتعاد عن التجسيم والتشبيه في الصفات، وبين الابتعاد عن التصوير والنحت في الفن؟هل هذه الدوافع ما زالت باقية بعد أن استقر التوحيد وجمد في الأذهان أم انها مستمرة لا تخضع لروح العصر، بل تنبع من البنية الداخلية للفن ولتكوين العمل الفني، مثل أولوية الفنون السمعية على الفنون البصرية، بصرف النظر عن الوحي كلمة أو ألواحاً؟ هل يمكن أن تنشأ فنون الرسم والنحت والتصوير لدينا بدوافع إسلامية دون توليد للغرب؟ إن العلم الحالي لدينا إما نقل عن العلم الغربي، دون تعرّف على فلسفته وأسسه النظرية، نهاية بلا بداية، تطبيق بلا نظرية، وإما انغلاق على الذات ورفض له باعتباره قائماً على تصورات و دوافع لا إسلامية. وتتحول هذه التصورات والدوافع الى عقائد وأشياء لا توجّه الشعور، ولا تؤثر في الذهن، ولا تطبع العقلية بشيء، لا تثير فيها إبداعاً، لا تثير العقل الخالص ولا توجّهه نحو الطبيعة(٢٣).

أما العلوم الإنسانية: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ فإنها لا تكاد تذكر في أقسام الفلسفة. وتحولت علوم اللغة والأدب الى أقسام اللغة العربية وآدابها. أما الجغرافيا والتاريخ فلا يكادان يذكران لا في أقسام الفلسفة ولا في الأقسام المختصة بهما كالجغرافيا والتاريخ. فالجغرافيا علم غربي معاصر بكل أنواعها، والتاريخ مجرّد مراجع عامة ومصادر تركها القدماء، تحتوي على أخبار بصرف النظر عن دلالتها. إنما تركناهما كهواية للأساتذة أو المثقفين يكتبون عن الجغرافيين العرب والمؤرخين العرب وكيف أنهم قد حازوا قصب السبق. كانوا رحالة يجوبون الأرض، ويضعون الخرائط، ويصفون البقاع. وكانوا مرشدين في عصور «الكشوف الجغرافية» الغربية، دون بحث عن دلالات ذلك كله في توجيه الوحي العقل نحو الطبيعة، والدعوة الى التفكر في الجبال والأنهار والوديان، وأسباب نزول الأمطار واندلاع البرق وإطلاق أصوات الرَّعد وعلل الزمهرير والثلج والصقيع والضباب، وأسباب الحرارة والبرودة، وفي توجيه الوحي العلماء إلى السياحة في الأرض والانتشار في العالم، والتعرف على عادات الشعوب والقبائل واكتشاف سنن الله في الخلق(٢٤).

---

(٢٣) Hassan Hanafi: *Human Subservience of Nature* (Stockholm: [n.pb.], 1980); *Nature, Culture and Technology* (Stockholm: [n.pb.], 1981); *Philosophy of Space* (Medina: [n.pb.], 1977); *Phenomenology of Medeaine* (Kuwait: [n.pb.], 1982), and *Science, Technology, and Spiritual Values* (Tokyo: [n.pb.], 1987).

(٢٤) الكندي: رسائل عديدة في الجزء الثاني من رسائله عن طبيعة الفلك، والعناصر والجرم الأقصى، واللّون، والمطر، والضباب، والثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير، وبرودة الجوّ وحرارته، والمدّ والجزر. كما يمكن الرجوع إلى أعمال أبي بكر الرازي وجابر بن حيان وباقي العلماء الرياضيين والطبيعيين الذين يذكرون عادة في مواد تاريخ العلوم عند العرب.

رابعاً: تغير ظروف العصر

إن الدوافع لإعادة النظر في التراث الفلسفي بخاصة، وفي التراث كله بعامة، وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر الى عصر، ومن فترة الى فترة. فإذا كنا الآن في مطلع القرن الخامس عشر الهجري أو جاوزناه بقليل فوراءنا أربعة عشر قرناً من التراث يندرج تحت فترتين: الأولى امتدت سبعة قرون، من القرن الأول حتى القرن السابع. نشأت في قرنين، الأول والثاني، وازدهرت واكتملت في قرنين، الثالث والرابع، ثم حدث الصراع بين الحياة والموت في قرنين، الخامس والسادس، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس، ومحاولة ابن رشد رأب الصدع في القرن السادس. ولما كانت الضربة قاضية وكان ابن رشد نفسه محاصراً من الفقهاء في المغرب، وبعيداً عن أن يمتد أثره في المشرق أسرع الانهيار في السابع والثامن. وفي ذلك الوقت ظهر ابن خلدون ليؤرخ الفترة الأولى متسائلاً عن أسباب الانهيار. وكان طبيعياً أن ينشأ الوعي التاريخي بعد اكتمال إحدى فترات التاريخ.

أما الفترة الثانية فتمتد من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، أي على مدى سبعة قرون، تؤرّخ فيها الحضارة لنفسها وتحفظ نفسها بالتدوين. فظهرت الموسوعات الكبيرة، تشرح نفسها بنفسها وتلخص إبداعاتها في عصر الشروح والملخصات أولاً، اجتراراً وتمثلاً، ثانياً، باستثناء بعض الإبداعات المتأخرة في ايران وتركيا وفي أطراف العالم الإسلامي في المناطق غير الناطقة بالعربية، حيث بقايا حياة في الأطراف بعد أن توقف القلب. ثم ظهرت الحركات الإصلاحية ابتداء من القرن الثاني عشر، الوهابيّة ثم الأفغاني وتلاميذه في القرن الثالث عشر حتى حسن البنا و(الإخوان المسلمون) والجماعات الإسلامية الحالية في القرن الرابع عشر ومطلع هذا القرن، كل حركة تعكس ظروف عصرها وترد عليها.

هناك إذاً فترتان متمايزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة. الأولى اكتملت فيها الحضارة في ذروتها الأولى، والثانية ما زلنا نشاهدها. في نهاية الأولى أرّخت الحضارة لنفسها، في الثانية حاولت النهوض. ونحن جزء منها، ورثنا الحركة الاصلاحية وحاولنا تطويرها الى نهضة شاملة. الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه، والثانية تعادل عصوره الحديثة. وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين ـ التراث القديم والتراث الغربي ـ محدداً جدل الأنا والآخر. عصر الازدهار والإكتمال لدينا يقابل في الفترة الأولى العصر الوسيط الأوروبي، كما يقابل عصر التدوين والشروح والملخصات أي التوقف والاجترار، العصور الغربية الحديثة. فليس اعتبار تراثنا القديم بمثابة العصر الوسيط، إلّا إسقاطاً من الآخر على الأنا، كما أن توهُّم عيشنا في العصور الغربية الحديثة، إسقاط الأنا على الآخر.

تتقابل الفترتان، الأولى والثانية، في تراثنا القديم تقابل الأضداد على النحو التالي:

١ ـ نشأت الحضارة في فترتها الأولى في عصر كانت الأمة فيه منتصرة، وكانت جيوشها

فاتحة واستطاعت أن ترث الامبراطوريتين القديمتين: الفارسية والرومانية في أسرع وقت. وانتشر الإسلام في أواسط آسيا شرقاً حتى حدود الصين، وغرباً حتى الأندلس وعبر البرانس. صحيح أن الإسلام انتشر في افريقيا في الفترة الثانية وإبّان مرحلة الضعف والخمول، وانتشر أساساً عبر الطرق الصوفية وبعض حركات الاستقلال وعند الغزو الأوروبي؛ ولكن قلب العالم الإسلامي كان مهزوماً ومحاصراً. وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية في زهو الانتصار ومن ثنايا الفتح. ونشأت تصورات العلوم على هذا النحو: الأولوية للإرادة المسيطرة على حرية الإرادة في علم الكلام، ولواجب الوجود على ممكن الوجود في الفلسفة، ولله على العالم في التصوف، وللنص على الواقع في الأصول. كانت العلوم بمراكزها وأولوياتها نموذج الدولة القومية المسيطرة، والامبراطورية المترامية الأطراف. ولما استتب الأمر للنظم الحاكمة استقرت العلوم وأكسبت النظم شرعية نظرية وفقهية. واستمر الإفراز المتبادل بينهما، الدولة تعزز أيديولوجياتها، والايديولوجيات تدعم الدولة.

وقد تغيّرت الظروف الآن. **وأصبحت الأمة في فترتها الثانية مهزومة بعد أن تلقت الهجمات الصليبية غرباً وغزوات التتار والمغول شرقاً، ثم الاستعمار الحديث غرباً من** جديد، بعد أن استعصى على الهجمات الصليبية غزو العالم الإسلامي براً ومن القلب، وكان من السهل الالتفاف حول العالم الإسلامي بحراً وحول الأطراف. انهزمت الأمة بعد أن كانت منتصرة، واحتُلّت بعد أن كانت مستقلة، وتجزّأت بعد أن كانت موحَّدة، وتخلَّفت بعد أن كانت في أعلى مراحل التقدم والتنزيه. أصبحت الأمّة محاصَرة، معتمِدة على الآخر في غذائها وسلاحها، في علمها وتنميتها. تخلّت عن استقلالها الذاتي الى تبعيتها للآخر. أرضها محتلّة في فلسطين وسبْتَة ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية، أو داخلة في أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، وودائعها في الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدي المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح. **أصبح إشكال أساتذة الفلسفة أنهم يدرّسون علوماً نشأت في مرحلة الانتصار، ويعيشون في واقع مرحلة الهزيمة،** فحدث عدم تطابق بين مادة العلم التي يحملها الأساتذة ويسمعها الطلاب والواقع الجديد الذي يعيشه كلاهما على حد سواء. وبالتالي انعزلت الفلسفة ولم تجد لها آذانا صاغية. لم تعد تخاطب جمهور القرّاء. تحولت عند بعض الأساتذة الى مادة للمقررات والى تكسُّب بالعلم وحمل الشهادات، ونيل الجوائز، والواقع لا يتغير، **يئنّ من وطأة الفصام بين الثقافة القديمة في مرحلة الانتصار والواقع الحالي في مرحلة الهزيمة.** وأصبح هذا الفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله. وإذا سنّ القدماء الإسلام، أو الجزية، أو القتال، والإسلام منتصر فكيف بالأمة اليوم وهي غارقة في أُتون الاستجداء والاستعطاف والتبعية؟

٢ ـ لما كانت الجيوش فاتحة والأمة منتصرة في الفترة الأولى لم يستطع خصومها النيل من قوّتها أو الوقوف أمام زحفها، فالتفّوا من الخلف وإلى مصدر قوتها وهو الدين الجديد وعقيدة التوحيد والنيل منه. ظهرت حركات الزندقة والتشويش على العقائد للالتفاف حول

الاسلام من الباب الخلفي، من باب النظر وليس من باب العمل، من باب العقائد وليس من أتون المعارك. وكان الخصوم من أنصار الديانات القديمة كالمانوية والمذاهب السائدة في الأراضي المفتوحة كالمجوسية، والديانات التي دخل معها الإسلام في جدال عقائدي كاليهودية والنصرانية، وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية، العقلية النقلية، للدفاع عن العقيدة الجديدة والدخول في معارك العقائد ضد الفلسفات والمذاهب والديانات القديمة. وكان من الطبيعي أن تتصدّى الحضارة لمواطن الخطر في العقائد النظرية بعد أن اطمأنت الى سيطرتها على الأرض وتحوّل الجمهور الى الدين الجديد.

اما الآن فقد تغيّرت الظروف، ولم تعد الهجمات موجّهة الى العقائد، باستثناء الغزو الثقافي الذي نحن على وعي به ونتحدّث عنه ليل نهار، وتتناوله أجهزة الاعلام والأحزاب التقدمية، والاستشراق الذي يقوم بما قام به الخصماء الأقدمون. لم يعد أحد منّا الآن يتصور الله اثنين أو ثلاثة. ليس فينا مشرك أو وثني، عابد شجرة أو نار، مؤمن بشمس أو قمر، ويبتهل لكوكب أو نجم، ولكن **الخطر الآن موجّه الى الأرض والثروات، ونقل الجمهور خارج أرضه في فلسطين. كما ان الخطر موجه إلى حريات الناس من نظم الاستعباد والقهر.** ولكنّا ما زلنا في تدريس الفلسفة ندخل في معارك الذات والصفات والعقل والنقل والنبوّة والمعاد والإيمان والعمل والخلق والفيض والفضائل النظرية والفضائل العملية، وقد كسبناها من قبل، **ونترك معارك الأرض والثروة والحرية والعدالة الاجتماعية والاستقلال والتبعية دون التصدي فيها باسم الفلسفة.** بل إننا لا نحاول اختيار الحلول المعاصرة للمشاكل القديمة المترسّبة في أعماق العصر، فمسألة الذات والصفات لها دلالتها المعاصرة. فعلاقة الزيادة تشخيص للسلطة وعلاقة التساوي عدل أمام القانون. وجعل العقل تابعاً للنقل وصاية، وجعل النقل تابعاً للعقل تنوير. **والنبوّة تاريخ لاستقلال الوعي الانساني** وليس لقصوره، والمعاد مستقبل الإنسان في الدنيا وليس خارجاً عنها. والعمل جزء من الإيمان ومظهره الأول، كما أن العمل منبثق عن النظر في علاقة تكامل وليس في علاقة أفضلية. والفيض كتدرّج قد يكون أساس البيروقراطية، والخلق قد يكون ذا صلة بالقلب والتحوّل من حال الى حال، في حين أن القدم مصاحبة للعالم منذ البداية فيعيش الانسان فيه أليفاً. وإذا نشأت حركات الاصلاح الديني أو الخطابة السياسية فإنها لا تكاد تستمر بل تكبو باستمرار بسبب عدم التطابق بين العلوم المنقولة من القدماء وواقع الأمة الحالي[٢٥]، ثم تخلّينا نحن عن مسؤولية إعادة بناء العلوم القديمة التي ورثناها من القدماء بناءً على ظروف عصرنا بعد أن أنشأها القدماء ابتداء من ظروف عصرهم.

٣ ـ نشأت الفلسفة في الفترة الأولى والإسلام قادم وليس ذاهباً، والحضارة يافعة وليست هرمة، مع ثقة في النفس وليس عن تخوف أو ضعف. وبالتالي لم تخشَ الحضارة انفتاحها على

---

(٢٥) حسن حنفي، «كبوة الاصلاح،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الاصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣.

حضارة الغير. لم يحدث نتيجة للإنفتاح الحضاري القديم أي زعزعة للهوية، وفقدان للذاتية أو إحساس بالنقص أمام الآخر. نشأت الحضارة في فترتها الأولى وهي في حالة هجوم على الآخر وليست في حالة دفاع عن الذات، من أجل ابتلاع الآخر في الأنا، وليس من أجل ابتلاع الأنا في الآخر وذوبانه فيه. نشأت الحضارة في فترتها الأولى من مركز قوة وليس من مركز ضعف، كامتداد وانتشار وليس كانحسار ونكوص.

أما اليوم، فالفلسفة في ظروف مخالفة تماماً، والإسلام ذاهب وليس قادماً، والحضارة تاريخية وليست ناشئة، مع ضعف ثقة في النفس واحساس بالنقص أمام الآخر، واتخاذ موقف التلميذ الأبدي من المعلم الأبدي. **تنشأ الفلسفة اليوم مقطوعة الصلة بالهوية، وانحيازاً للآخر، دون معرفة بدلالات القديم وتقليد للجديد، ودون قراءة للآخرين من خلال** الذات بل تهرّباً من الذات وفقداناً للهوية. وتطغى على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفاً فيها مثل المثالية والواقعية، العقلانية والحسية، الصورية والمادية، الرأسمالية والاشتراكية، الفردية والاجتماعية، البنيوية والماركسية، مجتثين المعارك من جذورها وزارعين لها في تربة أخرى، فلا هي أنبتت فلسفة في أرض جديدة، ولا هي احتفظت بحياتها في أرضها القديمة.

٤ ـ نشأ عصر الترجمة الأول كجزء من التعرف على ثقافات البلاد المفتوحة بعد أن وجدت مؤلفات أرسطو في أديرة الشام، وقوانين فارس ومملكتها في بلاد فارس. كانت الترجمة جزءاً من التعرف على المكونات الثقافية للأمة الغالبة مع احترام كامل لثقافات الشعوب المغلوبة. فالتراث الانساني واحد، وتؤخذ الحكمة من أي جهة كانت حتى ولو كانت من أقصى الشعوب عنا. بدأت الترجمة من موقع قوة لا من موقع ضعف، تعرفاً من حضارة المنتصر على حضارة المهزوم وليس نقلاً لحضارة المنتصر وزحزحة حضارة المهزوم كما هو الوضع الآن. أما الترجمة الحالية التي بدأت منذ قرنين والتي ما زالت مستمرة في ظروفنا الراهنة، فقد تمت من منطلق تعرُّف المهزوم على ثقافة المنتصر كجزء من حب الشعوب المغلوبة تقليد الشعوب الغالبة. نذهب اليه ولا يأتي هو إلينا، نتعلّم منه ولا نعلّمه، نأخذ ولا نعطي، ننقل ولا نبتدع. فتحولت الثقافة بين الحضارات الى مسار واحد، من الآخر الى الأنا، بعد أن كانت حواراً بين الحضارات، وجدلاً بين الأنا والآخر. نشأ لدينا احساس بالنقص أمام حضارة الآخر، وفي الوقت نفسه نقوم بتدريس النموذج القديم عندما كان الأنا في مركز قوة والآخر في مركز ضعف، فيحدث التعويض النفسي اللاشعوري، تعويض القديم للجديد، تعويض الماضي للحاضر، وتتحول الفلسفة الى مجرد عزاء للنفس.

٥ ـ نشأت الحضارة في فترتها الأولى اعتماداً على العقل الذي أكّده الوحي ودعا الى استعماله المتكلمون والنظّار، فكان النظر أول الواجبات على المكلّف حتى قبل الصلاة. فلا صلاة بلا تكليف، ولا تكليف بغير نظر. أثبت الفقهاء العقل أساس النقل، وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وقال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين. كان العقل والسمع صنوين، والفلسفة والشريعة اختين رضيعتين متفقتين بالشرع، متحابتين بالطبع والغريزة، كان الفيلسوف والنبي شخصاً واحداً، والفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة، وإن

اختلفنا في المنهج والطريق. وبالتالي نشأت أزهى حضارة في أقصر مدة، بل تم تأليه العقل في كثير من الأحاديث القدسية، فكان أول مخلوق، «أول ما خلق الله خلق العقل. . . الخ». ونشأت علوم وضعية علمية طبيعية وإنسانية، خالية من الخرافة وهو ما حدث بعد ذلك في العلوم الغربية الحديثة بعد ألف عام وبفضل الترجمة من الأنا الى الآخر، من الحضارة الإسلامية الى الحضارة الغربية.

أما اليوم فقد تغيرت الظروف، وأصبح النقل أساس العقل، ودعا الفقهاء الى الأخذ بالنص وإن عارض العقل، وظهرت الحاكمية لله في مقابل حاكمية البشر بل ومناقضة لها، واحتد النقاش بين الإسلام والعلمانية لدرجة الخصام بل والتكفير المتبادل بين الأخوة الأعداء. **كان القدماء أكثر تحرراً منا وأصبحنا نحن أكثر محافظة منهم**. وتعجبنا كيف درس القدماء الجنس والدين والسلطة بلا حياء أو خوف أو مزايدة، بينما جعلناها نحن محرمات ثلاثة لا يجوز لأحد الاقتراب منها وإلا كان ملحداً في الدين، منحلاً في الأخلاق عاصياً لأوامر السلطان.

٦ ـ نشأت الحضارة القديمة على التوحيد بين الوحي والمصلحة، بين الدين والدنيا، بين الشرع وواقع الناس، بين الأمر الإلهي وكرامة الإنسان. نشأت العلوم كلها تؤكد هذه القيم العامة قبل وضع مبحث القيم الغربي. لذلك وضعت القوانين وسنت الشرائع تعبيراً عن هذه الروح. فالشريعة للإنسان وليس الإنسان للشريعة. بل شرع الفقهاء المصلحة أساساً للشرع ووضعوا قواعد «لا ضرر ولا ضرار»، «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، للاستناد إليها في الاستدلال.

أما الآن فإننا نعيش في عصر فيه الشرائع الموروثة في جانب والمصلحة في جانب آخر، وكأن الشرائع هدف في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق المصالح العامة للناس. ظهر التصادم بين مصلحة الدين ومصلحة الدنيا، ووقع الصدام بين حق الله وحق الانسان بين الأمر الإلهي والحرية الإنسانية. وظهرت مسائل تطبيق الشريعة ضد الشرائع المدنية، وتحولت الدعوة العلنية الى مقاومة سرية بين الجماعات الإسلامية والنظم الحاكمة، كل فريق يرى في الآخر اعتداء عليه وعلى شرعية وجوده: الحاكمية عدوان على الديمقراطية عند العلمانيين والنظم الحاكمة، والعلمانية عدوان على الشريعة عند الجماعات الاسلامية المقهورة. وبدا قانون الأحوال الشخصية في حاجة الى تعديل عند العلمانيين، وفي حاجة الى تطبيق مُرضٍ كما ورثناه من القدماء عند المحافظين. وانحاز النظام الاقتصادي الإسلامي الى الاقتصاد الحر والتجارة الحرة عند ولاة الأمور والجماعات الدينية المحافظة وشركات توظيف الأموال، وأقرب الى النظام الاشتراكي وملكية الدولة لوسائل الانتاج وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات عند القوميين والاشتراكيين. وصراع التغييرات هو في الحقيقة صراع اجتماعي صرف. كل فريق يأخذ سلاح النص ويقرأه لصالحه.

٧ ـ كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد.

ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز. وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف. وضع علم أصول الدين قواعد النظر، وعلم أصول الفقه قواعد العمل، الأول أشبه بالعقل النظري، والثاني بالعقل العلمي. ووضع التصوف طريقاً صاعداً متعالياً وهو التأويل. وآثر الأصول وضع طريق نازل عائد الى العالم وهو التنزيل. أصول الدين وعلوم الحكمة علوم نظرية، وأصول الفقه وعلوم التصوف علوم عملية. ومن ثم ظهر موضوع احصاء العلوم كموضوع رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة، واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية[٢٦].

أما الآن فتفكّكت العروة، وانزوت العلوم كل منها في ميدانه، لا رابط بينه وبين العلوم الأخرى. وأصبحت مادة العلوم مزدوجة، بخاصة في العلوم الانسانية بين تراث القدماء وتراث المعاصرين. أما العلوم الرياضية والطبيعية فقد انقطعت كلها عن تراث القدماء، وأصبحت امتداداً للتراث الغربي المعاصر. لذلك لم تساهم علومنا في تكوين وحدة الفكر أو في تأسيس تصور للعالم. فاحتجنا الى الإيديولوجيات والمذاهب السياسية لتكميل النقص وسد الفراغ. ويا ليت ذلك قد حدث باسم التخصص الدقيق والبحث عن الجزئيات كما هو الحال في التراث الغربي المعاصر. بل حدث بسبب ضياع وحدة المصدر والتصور الواحد الشامل المتوازن.

ان التقابل بين الفترتين في تاريخ الحضارة الإسلامية يمكن أن يستمر ويمتد الى ميادين عديدة. وبصرف النظر عن الاحصاء الشامل، يكفي الوعي بهذا الوضع التاريخي الذي يفرض نفسه على الباحث واستاذ الفلسفة حتى يعيد بناء علوم التراث بناءً على ظروف عصره.

خامساً: نشأة الفلسفة: قراءة الآخر من خلال الذات

إذا كان المقصود بالفلسفة والتراث هو علاقة الفلسفة الحالية بالتراث الفلسفي القديم، فإنّ وصف نشأة هذا التراث الفلسفي قد تساعد على فهم وظيفة الفلسفة، التي أدتها في التراث ومعرفة الى أي حد استمرت هذه الوظيفة ثم انقطعت. وما صلة النشأة الأولى بالنشأة الثانية؟ وهل يمكن بعث الفلسفة من جديد بنشأة ثانية تماثل النشأة الأولى ولكن مع تراث مختلف، الغربي الحديث بدلاً من اليوناني القديم؟

١ ـ كانت الفلسفة في التراث آخر العلوم العقلية النقلية ظهوراً، إذ انها نشأت متأخرة بعد

---

(٢٦) الفارابي، **احصاء العلوم**؛ الخوارزمي، **مفيد العلوم ومبيد الهموم**؛ ابن سينا، **في أقسام العلوم العقلية**؛ يوسف بن أبي بكر السكّاكي، **مفتاح العلوم**، وطاش كبري زادة، **مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة**.

عصر الترجمة، في حين نشأت العلوم الأخرى، أصول الدين وأصول الفقه وجماعات الزهاد والعبّاد والبكّائين وهم بدايات التصوف منذ أواخر القرن الأول. فالفلسفة لا تنشأ إلا بالتعامل مع الآخر، وبعد لقاء مع تراث وافر، بعد ترجمته والتعرف عليه. لذلك كان القرن الثاني هو عصر الترجمة الذي استمر حتى الثالث والرابع. ثم تحوّل بعض المترجمين أنفسهم الى شُرّاح وفلاسفة كما كان بعض الفلاسفة الأوائل مترجمين(٢٧).

٢ ـ نشأت الفلسفة إذاً كقراءة لنصوص، لتعرف الأنا على الآخر. لم تنعزل الحضارة الجديدة عن حضارات الغير ولا حاولت القضاء عليها، كما فعلت الحضارة الأوروبية إبّان الأوج الاستعماري مع حضارات آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية، بل تم التعرف عليها باحترام شديد بل والدفاع عنها وتأصيلها وإكمالها وتبنّيها، ثم صبّها في حضارة الذات. وما تم في الفكر ثانياً قد تم في الواقع أولاً عن طريق التزاوج والتصاهر بين الفاتحين الجدد والمغلوبين القدامى، بين حاملي الدين الجديد وبين المتحولين اليه من أنصار الديانات القديمة(٢٨).

٣ ـ وكانت الترجمة ذاتها قراءة. فلم يكن الهدف النصّ المترجم بل كان الهدف هو الترجمة ذاتها. لم يكن يهم التطابق الحرفي بين القراءة والمقروء بل التطابق المعنوي، لدرجة تغير النقل حتى يتفق مع المعنى المفهوم، الذي أمكن فهمه بفضل تصور الأنا المتكامل للعالم، النابع من الموروث القديم حتى ولو لم يكن الناقل مسلماً ديناً، فإنه كان مسلماً ثقافةً. لذلك يخطىء الناشرون المحدثون للترجمات العربية القديمة، عندما يصححونها بناء على النصوص اليونانية القديمة أو على ترجماتها الى اللغات الأوروبية الحديثة. فموقف الناقل القديم لم يكن موقفاً استشراقياً حديثاً يهمّه ضبط النص بموضوعية تاريخية فقهية لغوية نصية. بل كان موقفاً حضارياً ينقل النص بعد قراءته وفهمه، ثم وضعه في صياغة عربية مفهومة كمرحلة أولى تتبعها مرحلة ثانية، مثل الشرح والتلخيص ثم مرحلة ثالثة هي التأليف الإبداعي الخالص سواء في الوافد وحده، أي حضارة الآخر لإعطاء تصور شامل لها أم باجتماع الوافد والموروث، ثقافة الآخر مع ثقافة الأنا في إبداع ثالث جديد.

٤ ـ وقد تمت الترجمة على مرحلتين: الأولى حرفية حرصاً على حدود النص المقروء، وحماية له من سوء التأويل، وأمانة علمية بلغة عصرنا الى أقصى حد حرصاً على دقة الفهم. والثانية

---

(٢٧) مثلاً: متى بن لوقا، رسالة في الفرق بين الروح والنفس؛ حنين بن اسحق: عشر مقالات في العين، والمسائل في الطب؛ يحيى بن عدي، تفسير المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الموسومة بألف الصغرى، والكندي، مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن أو ليحيى بن عدي.

(٢٨) يقول الكندي: «وينبغي لنا ألاّ نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الاجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله، ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق، بل كل يشرفه الحق». أنظر: الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الاهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨)، ص ٨١.

معنوية حرصاً على المعنى وهو المقصود من اللفظ. فإذا كانت الترجمة الأولى محاولة للتعرف على الآخر فإن الثانية هي قراءة له، أي تجاوز ألفاظه وتعبيراته الى معانيه وتصوراته ثم التعبير عنها بلغة عربية تلقائية. فإذا كانت الترجمة الأولى نقلاً فإن الثانية تأليف غير مباشر. وغالباً ما قام مترجم واحد بالترجمتين معاً إذا ما تجاوز عمره عمر جيلين(٢٩). لم تكن الترجمة استبدال لفظ بلفظ، وكأنها مجرد نقل اعتماداً على المعاجم اللغوية بل كانت نقل تصور الآخر للعالم الى تصور الذات، مع تغيير ألفاظ الآخر التي لا تتفق مع تصورات الذات كلما اقتضى الأمر ذلك. فمثلاً إذا كان النص المنقول يستعمل لفظ «الألهة» فإن اللفظ الناقل يستعمل بدلاً عنه لفظ «الملائكة». ففي تصور الآخر لا ضير من تعدد الآلهة في حين أن الله في تصور الأنا واحد والتعدد فقط للملائكة ولسائر المخلوقات(٣٠).

٥ ـ وقد استغرقت الترجمة القديمة جيلين اثنين حتى ظهرت بوادر التأليف. بل ان بعض المترجمين كانوا مؤلفين كما كان بعض المؤلفين مترجمين(٣١). ثم تزامن النقل المعنوي والتأليف حتى منتصف القرن الرابع ثم استمر التأليف وحده حتى القرن السابع. أما في عصرنا الحاضر فإننا بدأنا النقل عن الغرب منذ ما يزيد على قرنين من الزّمان، أي منذ أكثر من أربعة أجيال ولم يتم حتى الآن ابداع. وإذا كان هناك تأليف فهو تجميع النقل واعادة تبويب وعرض له. ولما كان معدل التأليف عند الآخر أعلى بكثير وأسرع من معدل النقل عند الأنا، أصبحنا نجري وراء الغير لاهثين بدعوى اللحاق بركب الحضارة، وساعدنا بأيدينا على نقل العلوم من المركز الى المحيط كأحد مظاهر السيطرة من خلال الهيمنة الثقافية.

٦ ـ وقد قامت الترجمة بفضل ديوان الحكمة أي بفضل الدولة ومؤسساتها، وكانت عملاً منظماً ومختاراً ومقصوداً، لا تخشى مذهباً، ولا تستبعد مؤلفاً، ولا تصادر كتاباً. وقد تم ذلك في بدايات نهضتنا الحالية على يد الطهطاوي ومدرسة الألسن. وفي كلتا المرحلتين كان هناك نقلة ومراجعون. وكانت الدولة تقوم بالنشر والتوزيع ثم بالتطبيق المباشر لهذا التراث العلمي في أجهزة الدولة، بخاصة في الجيش وقطاعات الصناعة والزراعة والتعليم. وكان النقل في الحالتين بداية من العلوم، بخاصة الطب والكيمياء، نظراً لحاجة الدولة الى علاج الجند وإلى صناعة السلاح. ولكن في جيلنا قامت الدولة باختيار النصوص التي تتفق مع هواها واستبعاد نصوص أخرى بدعوى التوجيه المعنوي والإرشاد الوطني والإعلام الحزبي.

٧ ـ كان المترجمون الأوائل نصارى يعيشون بين المسلمين. كانوا مزدوجي الثقافة، نصارى العقيدة ولكن مسلمي الثقافة، لم يكونوا رسل ثقافة الآخر الى الذات بل كانوا رسل ثقافة

---

(٢٩) هذه حالة إسحق بن حنين مثلاً.

(٣٠) الأخسسي أرطاميدورس، تعبير الرؤيا، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق وتقديم توفيق فهد (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤)، ص ٢٨٢ ـ ٣١٧.

(٣١) وضع يحيى بن عدي مقالات في الإلهيات، وألّف ثابت بن قرة في الرياضيات كما ألّف اسحق بن حنين في الطب، وألّف حنين بن اسحق كتاباً في الضوء، كما عمل الكندي في الترجمة.

الذات الى الآخر. لم يكونوا على هوامش المجتمع أقلية مقهورة في مواجهة أغلبية قاهرة، بل كانوا في قلب المجتمع على قدم المساواة بين جميع الطوائف والملل. لم يكونوا غرباء على الأمة دخلاء على ثقافتها، بل كانوا أصحاب حق ينبعون من صميم الثقافة العربية، كانوا مواطنين من الدرجة الأولى، زينة مجالس الخلفاء، من أطباء ورياضيين وفلكيين، وفلاسفة، وأدباء، ونحاة، وظرفاء، وفقهاء، ومتكلمين. لم يكن القصد ايجاد ازدواجية في الثقافة، بين موروث ووافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، بل كانت الغاية تقديم ثقافة الآخر للأنا من أجل القضاء على الازدواجية الثقافية، كانوا عرباً لغة، ومسلمين تصوراً، وإن كانوا نصارى أو يهوداً عقيدة، وهذا عكس ما حدث في عصرنا عندما كان نصارى الشام المحدثون يشعرون بأنهم أقلية في مواجهة الأغلبية، على هامش المجتمع وليس في قلبه. كان ولاؤهم أقرب الى ثقافة الآخر منه الى ثقافة الأنا. فالأولى أكثر علمية وعقلانية وإنسانية في حين أن الثانية أكثر خرافة وصوفية والهية. قاموا بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا، وكوّنوا بؤراً ثقافية هامشية منعزلة من خلال مدارس التبشير والجامعات الأجنبية. فنشأت ازدواجية ثقافية بين ثقافة الأنا وثقافة الغير والتي كان هدف المترجمين الأوائل في المرحلة الأولى تجاوزها والقضاء عليها.

تعثرت الفلسفة في جيلنا لإنّها لم تَعِ تماماً النشأة الأولى كقراءة للآخر من خلال الذات للقضاء على ازدواجية الثقافة، ثم نشأت في المرحلة الثانية كنقل لثقافة الآخر عند الأنا، وفي العصر الذي نحاول فيه التحرر من جميع أشكال السيطرة والهيمنة الثقافية.

سادساً: تطور الفلسفة: من الشرح والتلخيص الى العرض والتأليف

بعد أن نشأت الفلسفة ابتداء من النقل ظهرت حركة ثانية هي الشرح والتلخيص من أجل تجاوز النص المنقول، والتعبير عن مضمونه بأسلوب عربي خالص. وهما متلازمان وإن كان أحدهما يبدو زمانياً قبل الآخر أحياناً. قد ينشأ التلخيص قبل الشرح في الزمان سواء في حياة الجماعة أم في عمر الفرد الواحد، وقد ينشأ الشرح قبل التلخيص لما في الشرح من اسهاب وتفصيل، وفي التلخيص من تركيز. والغالب أنهما متلازمان ومتبادلان، وهما يظهران في كل عصر يقوم بهما كل فيلسوف[٣٢]، علاقة التلخيص بالشرح مثل علاقة التركيب

---

(٣٢) على سبيل المثال وليس الحصر، لخص الفارابي: **نواميس افلاطون**، وكتاب **الشعر** لأرسطو، كما شرح **العبارة** و**المقولات**. أما إبن سينا فقد شرح: **حرف اللام**، وكتاب **اثولوجيا**، وله تعليقات على حواشي كتاب **النفس**، أما ابن رشد فقد لخص **المقولات**، و**العبارة**، و**القياس**، و**الجدل**، و**البرهان**، و**السفسطة**، و**الخطابة**، و**الشعر**، أي جميع الكتب المنطقية. كما لخص جميع الكتب الطبيعية: **السماع الطبيعي**، و**السماء والعالم**، و**الكون والفساد**، و**الآثار العلوية**، و**النفس**. كما لخص كتاب **ما بعد الطبيعة**، كما شرح ابن رشد كتاب **البرهان**، وكتاب **ما بعد الطبيعة**، و**جمهورية أفلاطون**.

بالتحليل. فالتلخيص مثل التركيب والشرح مثل التحليل، ولا يوجد فصل زماني حاسم بين مرحلة النقل ومرحلة الشرح والتلخيص، فقد قام بعض المترجمين أنفسهم بالشرح والتلخيص مما يدل على أنهم كانوا فلاسفة يبحثون عن المعنى وليسوا مجرد نقلة حرفيين كما هو الحال في عصرنا بدعوى الموضوعية والأمانة والحرص على النص المنقول. وهو يدل في الحقيقة على عدم وجود موقف حضاري للناقل ولا يقوم النقل لديه بأي وظيفة، بل لا يضير الناقل المعاصر أن ينقل أرسطو عن الفرنسية، فاللغة لديه لم تعد مرتبطة بالفكر، ولا يقدم إلا ثقافة عائمة طافية من الآخر فوق ثقافة راسخة أصيلة من الأنا، وبالتالي تغدو هامشية بعيدة عن القلب. فلا المترجم الفرنسي له موقف حضاري ولا المترجم العربي المعاصر له موقف حضاري. كلاهما ناقل، الأول ضحية موضوعية القرن التاسع عشر في حضارته، والثاني ضحية تقليد الآخر(٣٣).

ويعني الشرح اعادة تركيب النص المنقول من بيئة ثقافية الى بيئة ثقافية أخرى، من ثقافة الآخر الى ثقافة الأنا وذلك عن طريق:

- تفتيت النص المنقول وتحليله الى عناصره الأولية حتى يسهل فهمه، وابتلاعه جزءاً جزءاً ثم هضمه وتمثله من أجل العرض والتأليف فيما بعد.

- إعادة تركيب النص طبقاً للتصوّر الإسلامي لفظاً ومعنىً وشرحاً. فالشرح بداية القراءة الفاحصة. الشرح هو القيام بعملية عاشق ومعشوق من أجل تحويل النص من المقروء الى القارىء، من ثقافة الآخر الى ثقافة الأنا.

- اسقاط جميع الأمثلة التي من ثقافة الآخر واسقاط جميع أسماء أعلامه وشواهده قدر الامكان لأنها بيئية صرف، محلية، لا تعيش في المخزون التراثي في البيئة الثقافية الجديدة.

- وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة من ثقافة الأنا للتوضيح، ولتقوم بالوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها أمثلة الآخر وشواهده. هذه الأمثلة الجديدة لها دلالتها في الثقافة الجديدة والتي يسهل مطابقتها مع دلالات النص المقروء.

- إكمال الناقص في النص المنقول ثم وضع الجزء الذي توصل إليه الآخر في الكل الذي تضعه الأنا، فالشرح إعادة تصنيف وترتيب للأجزاء المنقولة في إطار الكل المسبق فى معنى الشّارح.

- تصحيح تحليل الآخر عن طريق إعادة التحقق من صحته إما بعرضه على العقل

---

(٣٣) وذلك مثل: ارسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد عن الترجمة الفرنسية التي قام بها بارتلمي سانتهلير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩). والعجيب أن يتم ذلك بالرغم مما هو مشهود عن لطفي السيد بأنه مفكر الأمة المصرية بعد الطهطاوي. قد يكون الدافع لديه الفكر متجاوزاً اللغة والتأصيل في الموروث، لذلك لم يؤثر تنوير فجر النهضة العربية عندنا مدة طويلة.

والحس وإما بعرضه على الوحي. فالشرح ليس مجرد التعبير عن لفظ بلفظ أو بعبارة شارحة، بل هو إعادة تحقق من صدق المضمون بمقاييس جديدة تقوم على اتفاق الوحي والعقل والطبيعة. لذلك ظهرت الردود على بعض الشراح اليونان أو المسلمين وفقاً لسوء تأويلهم وتصحيحاً لفهم النص[٣٤].

ـ إعادة الأطراف الى الوسط من أجل اكمال التصور الشامل وايجاد عنصر التوازن في النص طبقاً للتصور المتوازن للأنا.

وقد يكون الشرح، وكما وضح عند ابن رشد، على ثلاثة أنواع لا يهم مدى تعبيرها عن المراحل الزمانية في حياة الفيلسوف، بقدر ما تهم دلالتها على الشرح، كأسلوب فلسفي أو نوع أدبي:

ـ الشرح الأصغر وهو أقرب الى التلخيص، ويقوم هذا الشرح على البداية بالفكرة الوافدة ثم البناء عليها ربطاً للقديم بالجديد، وتواصلاً بين الحضارات، واستمراراً للتراكم المعرفي الإنساني، دون ذكر لمقال أرسطو أو حتى لاسم صاحب النص أو لأي أشياء أخرى أو شواهد من بيئة المنقول أو من بيئة الناقل.

ـ الشرح الأوسط في صيغة «قال أرسطو إن..»، وهو القول غير المباشر، ويعني ذلك البداية بأول النص المترجم كخيط قائد ثم الخروج عنه تأليفاً وابداعاً لنصوص أخرى. البداية من الآخر أما الوسط والنهاية فمن الأنا. النقل من الآخر أما الابداع فمن الأنا.

ـ الشرح الأكبر وهو أخذ النص مقسماً الى وحدات صغيرة وبدايتها «قال أرسطو..» مع التمييز بين النص والشرح، بين المقروء والقراءة، كما هو الحال في علوم التفسير. ويتم تقطيع النص المقروء حتى يسهل مضغهُ وابتلاعه وهضمه من أجل تَمثُّله وتحوله الى ابداعات فكرية ونشاطات ذهنية. وهنا تبقى الشواهد الأصلية من الوافد وتزاد عليها شواهد محلية من الموروث[٣٥].

أما **التلخيص** فمع أنه أصغر كماً إلا أنه أكثر تركيزاً وفكراً لأنه يعني:

ـ تجاوز مرحلة النص كليّة، والانتقال ليس فقط من اللفظ الى المعنى. لكن أيضاً من الإسهاب في المعنى الى التركيز، ومن المعاني الفرعية الى المعاني الكلية. التلخيص بهذا المعنى لباب بلا قشور، جواهر بلا أعراض، وقلب بلا أطراف، وروح بلا جسد.

---

(٣٤) وذلك مثل رد الفارابي على يحيى النحوي في ردّه على أرسطوطاليس وفي رده على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان، وردّ ابن رشد على ابن سينا وشروحه الاشراقية لمؤلفات أرسطو.

(٣٥) عرفت عن ابن رشد هذه الشروح الثلاثة، أما المناقشات عن ترتيبها في عصر الفيلسوف فهي مناقشات فقهية تاريخية استشراقية صرف. ومن الشروح: تفسير ما بعد الطبيعة، وشروح البرهان، لابن رشد، وشروحات السماع الطبيعي لإبن باجة.

ـ اسقاط الشواهد والأسماء والتحديدات الزمانية والمكانية والشخصية كلها وعدم استبدال أمثلة جديدة من ثقافة الأنا بأمثلة قديمة من ثقافة الآخر.

ـ الحرص على التجريد والتعميم بحيث يبدو الفكر وكأنه من استنباط العقل النظري الخالص دون رجوع الى أي مادة علمية من ثقافة الآخر أو من ثقافة الأنا. وهي البنية الصورية للموضوع قبل وصف بنيته الواقعية.

ـ البحث عن البنية الواقعية للموضوع بصرف النظر عن الخطاب أو المقال، وتأسيس هذه البنية على نسق داخلي معنوي قائم بذاته بصرف النظر عن نشأة هذا الموضوع في هذا التراث أو ذاك.

وبهذا المعنى لا يختلف التلخيص عن التأليف في شيء إلا في أن التلخيص ما زال يحتفظ بعنوان النص المنقول مثل المقولات، العبارة، القياس، البرهان... الخ. وفي هذه الحالة لا يشير العنوان الى نص وافد بل الى موضوع فلسفي صرف لا وافد ولا موروث، العقل قادر على التعامل معه مباشرة. وهذا هو أحد معاني الفلسفة الذي افتقدناه في فلسفتنا المعاصرة.

أما العرض والتأليف فهما مرحلة تالية بعد الشرح والتلخيص. العرض هنا محاولة للتأليف في الوافد، وتناول الموضوع ابتداء منه. وهو عرض للشيء ذاته متجاوزاً الشرح والتلخيص، اللفظ والعبارة. ومع ذلك يظل الفيلسوف الوافد مذكوراً في العنوان اعترافاً بفضله، وشهادة لإمامته وسبقه. وقد يكون ذلك إمّا عرضاً لكتاب واحد وإما للفلسفة كلها. وقد يظهر اسم الكتاب وحده وقد يظهر معه الموضوع ذاته تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف في موضوع الوافد بصرف النظر عن أشخاصه[36]. وقد يكون التأليف العارض هو دخول في معارك الوافد، والانتصار لفيلسوف على آخر احقاقاً للحق وانحيازاً له بصرف النظر عن النتيجة وإن كانت في الغالب لصالح أرسطو على غيره ليس تبعية لأرسطو، ولكن نظراً لأنه أقرب الى روح الإسلام في اتفاق العقل والطبيعة والذي يجعله الاسلام تطابق العقل والطبيعة والوحي[37]، وفي حالة عدم التناقض بين فيلسوفين وافدين، والانتصار لأحدهما إذا كان التناقض صحيحاً، فإنه يمكن الجمع بينهما إذا ما كان التناقض ظاهراً. وبالتالي يمكن الجمع بين رأيي الحكيمين كما يمكن ضم آرائهما في النفس. لا يعني ذلك خلطاً بين المتناقضين ناشئاً من سوء فهم بل جمعاً للأجزاء في كل واحد هو التصور الإسلامي الجديد الذي يجمع بين

---

(٣٦) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة؛ الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس واجزاء فلسفته ومراتب اجزائها والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى؛ فلسفة افلاطون وأجزاؤها ومراتب اجزائها من أولها إلى آخرها، و«الإبانة عن غرض أرسطوطاليس،» في كتاب: ما بعد الطبيعة، وشرح رسالة زينون الكبير اليوناني... الخ.

(٣٧) الفارابي: الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس، في الرد على جالينس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان.

الـواقع والمثـال، بين الـدنيا والآخـرة، بين الجسـد والروح. . . الـخ[٣٨]. ثم ينتقـل التـأليف العـارض الى مـرحلة أخـرى أكـثر تجـريـداً وأكـثر اقـترابـاً من المـوضـوع نفسـه وابتعـاداً من الأشخاص، وذلك بالتأليف في موضوعات الوافـد المستقلة عن أشخاصـه، بعد تحـويل هـذه المـوضوعـات الى أبنية مستقلة تنـدرج في علوم. فجاء التـأليف في المقـولات وفي العبـارة وفي البرهان وفي ايساغوجي وفي الشعر بصرف النظر عن بدايات هذه الموضوعات عند أصحابها. وقد يذكـر اللفظ المنقول صـوتاً، مثـل اللفظ المعرب سـواء أكان الـترتيب لهذا أو لـذاك لمجرد تذكير القارىء بالبداية التاريخية أم لربط الابداع الجديد الذي يعبّر عنـه اللفظ المعرّب بـالنقل القديم الذي يعبّر عنه اللفظ المنقول، مثلاً كتاب باري ارمينيـاس أي العبارة[٣٩]، وقـد يستغنى كليـة عن اللفظ المنقول، ويكتفي بـاللفظ المعرّب مثـل المقولات، العبـارة[٤٠]. وقـد يتحـول العـرض الى تأليف وذلـك بتغيير العنـوان الوافـد كلية أو الحـديث في العلم ككـل من أجـل اكتشاف قوانين جديدة[٤١]. هذا التأليف في ثقافة الوافد عن طريق العرض أشبه بما يتم حالياً في مؤلفات تاريخ الفلسفة. والفـرق بين العـرض القديم وبـين مؤلفات الأسـاتذة الجـامعيين حالياً هو أن العرض كان تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف الخالص والإبـداع المحض في حين أننا توقفنا عند العرض ولم نجعله مجرد مرحلة تتلو مرحلة وتتبعها مراحل أخرى كما كان الأمر عند القدماء.

ويعد العرض بجميع أشكالـه يأتي التـأليف الذي يمثـل الإبداع بعـد النقل[٤٢]. ومنـذ بداية الفلسفة عند الكنـدي يحتل الابـداع من حيث الكم حجماً أكـبر من الشرح والتلخيص والعرض، فالفلسفة بدأت مبـدعة، وليست شـارحة أو ملخصـة أو عارضـة. ثم أتى الفارابي فزادت نسبة الشرح والتلخيص والعرض، ومع ذلك ظل الابـداع أيضاً من حيث الكم أكـبر حجماً. ثم أتى ابن سينا ومحا الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من نـاحية وبـين الإبداع من ناحية أخرى، ووضع الكل في بنية الفلسفة في موسوعات كبيرة اختفت مصادرها التاريخية ولم يظهر إلا بناء العقل الخالص أو وصف الموضوع نفسه. ثم أتى ابن رشـد ليعيد التصحيـح منذ البداية فلا إبداع بل نقل صحيح، لذلك غلب الشرح والتلخيص على الإبداع من حيث

---

(٣٨) الكندي: رسالة في القول في النفس، والمختصر من كتـاب أرسطو وأفـلاطون وسـائر الفـلاسفة؛ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، انظر أيضاً: حنفي، «الفارابي شارحاً أرسطو» في: دراسـات إسلاميـة، ص ١٤٥ ـ ٢١٨.

(٣٩) الفـارابي، كتاب بـاري أرمينياس أي العبـارة؛ ابن باجـة، تعليق في كتاب بـاري ارمينيـاس ومن كتاب العبارة لابي نصر الفارابي.

(٤٠) الفارابي: المقولات؛ البرهان، وجوامع الشعر.

(٤١) الفـارابي: شرائط اليقين؛ الفصـول، ورسالـة في قوانـين صناعـة الشعر. أمـا التـأليف في العلوم فمثـل: الفارابي، رسـالة صـدّر بها أبـو نصر الفارابي كتـابه في المنـطق؛ الألفاظ المستعملة في المنطق، والموسيقى الكبير؛ أبو بكر الرازي، كتاب المرشد أو الفصول، وقطب طاش زادة، المثل العقلية الافلاطونية.

(٤٢) يرى ذلك بوضوح في ثـلاثية الفـارابي التي ضاع الجـزءان الأولان منها: فلسفـة افلاطـون؛ فلسفة أرسطو، وتحصيل السعادة.

الكَمّ، وأخذ ابن رشد لقب الشارح الأعظم لذلك. كانت العودة الى الشرح والتلخيص عند ابن رشد حركة تصحيحية في فهم النقل وفي الوقت نفسه تطوي الابداعات خفية وخشية، بخاصة ما كان منها نقداً موجهاً الى الموروث. ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد، مثل **الرازي والطوسي** بابداع خالص دون شرح أو تلخيص. إذاً لم يتجاوز النقل أبداً وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض، الابداع في أي مرحلة إلا عند ابن رشد الذي استطاع تمويه الابداع والتعبير عنه من خلال الشرح والتلخيص؛ بل آثر بعض الفلاسفة مثل مسكويه، والعلماء مثل عمر الخيام، الدخول في الابداع مباشرة دون مراحله التمهيدية في الشرح والتلخيص والعرض.

لم يكن التأليف مجرد تطوير لمراحل النقل والشرح والتلخيص والعرض بل كان ذلك كله مجرد رافد واحد فيه، وعنصر مكوّن له. وكان هناك رافد آخر هو التفكير في معطيات الحضارة الإسلامية وابداعاتها الأولى المستقلة عن الوافد مثل أصول الفقه وأصول الدين وعلم التصوّف. وباجتماع هذين الرافدين:الوافد والموروث ينشأ الابداع الشامل. **للفلسفة إذاً مصدران: الوافد والموروث.** والوافد قد تم تحويله الى موروث محلي صرف بعد عمليات النقل، والشرح والتلخيص والعرض والتأليف. أما الموروث فهو **علوم الكلام** وتطويرها بعد نقد الفلسفة لها. وقد كان أوائل الفلاسفة مثل الكندي متكلمين، يفكرون في مسائل الكلام مثل الاستطاعة والفعل أو يفكرون في الملّة أو في مسائل القضاء والقدر، أو نقد علم الكلام كله باعتباره علماً لا يفيد الذكي، ولا ينتفع به البليد. وكما اتضح في علم الكلام المتأخر في القرنين السادس والسابع، وكما هو واضح عند الإيجي في المواقف، غلبت موضوعات الفلسفة على الكلام. ففي الفلسفة المتأخرة، وكما هو الحال عند الرازي في المباحث المشرقية، غلبت موضوعات الكلام على الفلسفة[٤٣]. كما شمل الموروث علم أصول الفقه وكانت الفلسفة تفكيراً غير مباشر عليه، روحه أكثر من مسائله[٤٤]. وشمل أيضاً علوم التصوف والتي طبعت الفلسفة بطابعها فيما عرف فيما بعد باسم الفلسفة الإشراقية[٤٥]. كما احتوى أيضاً بعض العلوم النقلية مثل الفقه والتفسير[٤٦].

وتبلغ قمة الابداع الخالص في التفكير في الموضوعات الإنسانية الخالصة في الأخلاق والاجتماع والسياسة بصرف النظر عن الرافدين الأساسيين في التكوين الفلسفي: الوافد

---

(٤٣) الكندي، في أن أفعال الباري جلّ اسمه كلها عدل لا جور فيها، في الاستطاعة وزمان كونها؛ الفارابي: كتاب الملّة، مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً؛ ابن سينا: الرسالة العرشية؛ في توحيده تعالى وصفاته، وفي القضاء والقدر، وابن رشد، مناهج الادلة في عقائد الملّة.

(٤٤) يتضح ذلك عند ابن رشد ومنهجه الفقهي في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

(٤٥) الفارابي: تجريد رسالة الدعاوى القلبية، ودعاء عظيم، وابن سينا: في الحث على الذكر؛ رسالة الطير، ورسالة العشق.

(٤٦) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة؛ النيروزية في معاني الحروف الهجائية؛ في تفسير الصمدية، وفي تفسير الأحدية.

والموروث[٤٧]. ثم ينتقل الإبداع الى العلوم الفلسفية الخالصة مثل ما بعد الطبيعة، وفي مقدمتها الموجودات المفارقة وخلود النفس[٤٨]. ثم يبلغ الذروة في التفكير في الموضوعات الرياضية والطبيعية الصرف حيث يتم الابداع في أتم صوره، ودون جدال أو نقد أو اشارة الى أحد المصدرين: الوافد أو الموروث[٤٩]. **لقد بدأت الفلسفة عند الكندي والرازي تفكيراً في العلم بالأساس أي العقل في مواجهة الطبيعة. ثم انحرفت بمؤامرة داخلية لضربها وأصبحت فلسفة اشراقية، تأملاً في النفس وعروجاً الى الله عند الفارابي وابن سينا واخوان الصفا والشيعة وامتدادها عند ابن باجة وابن طفيل، ثم عادت من جديد نحو العقل والطبيعة عند ابن رشد.** هناك إذاً نموذجان: الأول الفلسفة العقلية الطبيعية التي ميّزت البداية والنهاية، التي هي أشبه بالرأس والقدمين. والثاني الفلسفة الاشراقية التي احتلت الوسط التي هي أشبه بانتفاخ البطن، الذي يحتاج الى دواء ليعود التناسق الى الجسم الفلسفي. هو التمايز نفسه في علم أصول الدين بين الأصول الإنسانية العقلية الطبيعية عند المعتزلة والأصول الإلهية عند الأشاعرة.

على الرغم من بعض الظواهر السلبية في الفلسفة والتي كانت نتيجة طبيعية لروح الحضارة القديمة مثل: المنطق الصوري والعقل التبريري والمعرفة الإشراقية ونظرية الفيض والطبيعيات الإلهية وثنائية الطبيعة وعلم أحكام النجوم والضرورة الكونية، وأولوية الفضائل النظرية والتصور الهرمي للدولة، إلا أنها استطاعت تطوير الفكر الديني واحتواء الحضارات المجاورة والانتقال من النقل الى الشرح والتلخيص، الى العرض والتأليف وصياغة لغة جديدة، ووضع تصور شامل، والإحاطة بكل العلوم القديمة في علم موسوعي شامل، ثم إثبات الحقائق الفلسفية العامة التي تتفق عليها البشرية جمعاء والتي تصل اليها كل حضارة مثل الله، كمبدأ عام شامل يظهر في فعل الخير والإتيان بالعمل الصالح، واثبات خلق العالم من أجل الفعل فيه وعدم التحرّج من القول بقدمه، رداً لاعتباره، وخلود النفس الفردية من

---

(٤٧) يبدو ذلك بوضوح عند الفارابي في: **تحصيل السعادة؛ التنبيه على سبيل السعادة؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ السياسة المدنية، ورسالة في السياسة؛** كما يتضح عند مسكويه في: **تهذيب الاخلاق؛ الفوز الأكبر، والفوز الأصغر.** ويبدو في رسائل أخوان الصفا وعند ابن سينا في: **كتاب السياسة؛ في العهد، وفي علم الاخلاق... الخ.**

(٤٨) الفارابي: **رسالة في إثبات المفارقات؛ معاني العقل؛ عيون المسائل، ونصوص الحكم... الخ.** وقد تميز ابن سينا بكثرة تأليفه في النفس مثل: **بيان الجوهر النفيس؛ رسالة في إثبات ان النفس الانسانية جوهر؛ رسالة في أحوال النفس؛ مبحث في القوى النفسانية؛ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة... الخ.**

(٤٩) الكندي: يتضح ذلك عند الكندي في الجزء الثاني من رسائله العلمية، ودراساته عن الجواهر الخمسة وطبيعة الفلك والجرم الاقصى ولون السماء والمطر والضباب والحرارة والبرودة والمدّ والجزر. كما يتضح أيضاً عند أبي بكر الرازي في رسائله العلمية. وقد استمر هذا التيار عند ابن رشد الطبيب في كتابه الكليات، وهو التيار الذي خرج منه جابر بن حيان والخوارزمي والطوسي، وباقي علماء الرياضة والطبيعة والفلك عند المسلمين.

خلال العقل الكلي[٥٠]. لقد كان للفلسفة دور ووظيفة، ورسالة، كانت لها انجازات تجعلنا نتساءل: ما هي وظيفة الفلسفة اليوم، وما دورها، وما رسالتها، وما هي الانجازات التي قدمتها؟

سابعاً: البنية الثلاثية الفلسفية: غياب الانسان والتاريخ

بدأ التأليف عند الكندي واستمر عند الفارابي في موضوعات متفرقة حتى وصل الأمر الى ابن سينا فوضع لها بنية ثلاثية: المنطق والطبيعيات والإلّهيات. وقد انتقلت هذه البنية الى العصر الوسيط الأوروبي بل حتى العصور الحديثة حتى هيغل، الذي اجتمعت فيه فلسفات العصر الوسيط والعصور الحديثة معاً، وبخاصة في **الموسوعة الفلسفية**. لقد انتقلت هذه البنية الثلاثية الى الفلسفة الأوروبية الحديثة مع تحول جديد الى نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظرية القيم، اجابة عن أسئلة ثلاثة: كيف أعرف؟ ماذا أعرف؟ ماذا آمل؟ وقد نشأ كل ذلك في البداية من الموضوعات الرئيسة الثلاثة في علم أصول الدين: نظرية العلم ونظرية الوجود والإلّهيات إضافة الى النبوات (السمعيات).

فإذا سألنا: هل للفلسفة بنية لدينا الآن ؟ كانت الإجابة حتماً بالنفي. الفلسفة دون بنية، مجرد تأملات في موضوعات متفرقة كما كانت الفلسفة القديمة في بداياتها عند الكندي والفارابي. وإذا سألنا: هل الفلسفة لدينا الآن وهي في مرحلة البدايات، أي التفكير المتناثر المشتت في موضوعات متفرقة علمية، ورياضية، وانسانية عامة، مرحلة تمهيدية لمرحلة أخرى تالية تتحول فيها الفلسفة من تفتّت المسائل الى وحدة الموضوع كانت الإجابة أيضاً بالنفي على الرغم مما يكون في هذه الاجابة من مصادرة على المستقبل وحرية حركاته وإمكانات ابداعه.

فالمنطق على الرغم ممّا يبدو عليه من صورية تقليدية، منطق قضايا وأشكال إلا أنه قد تم تركيبه بناء على تصور الحضارة الجديدة. فالمنطق بالنسبة للفكر عند ابن سينا يعادل الوحي بالنسبة للعقل، كلاهما يعصم من الخطأ. وينقسم المنطق الى منطق صواب، وهو البرهان، ومنطق خطأ، وهو الجدل والسفسطة. كما ينقسم منطق الوحي الى يقين وظن. وبالتالي سهل ادخال مادة المنطق الوافدة في تصور الحقيقة الجديدة. فمنطق اليقين هو البرهان، ومنطق الظن هو الجدل والسفسطة.

وإذا كان البرهان هو قمة المنطق أصبحت المباحث الثلاثة الأولى فيه: المقولات والعبارة، والقياس، ثلاث مقدمات له، والمباحث الأربعة التالية له تطبيقات سلبية عليه في الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. وإذا كانت اللغة مادة المنطق التي عليها تتضح أشكال الفكر فإن اللغة هي أيضاً وسيلة التعبير في الوحي. وهناك إذاً تطابق بين المنطق واللغة.

---

(٥٠) حنفي، «تراثنا الفلسفي،» في: **دراسات إسلامية**، ص ١٠٧ ـ ١٤٤.

المنطق مقولات وعبارة، واللغة ألفاظ وجمل. والقضية موضوع ومحمول، والجملة مبتدأ وخبر. وإحالة المنطق الى اللغة هو إحالة الوافد الى الموروث ووضع الحضارة اليونانية في تصور الحضارة الإسلامية، على ما وضح في المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو، بين متى والسيرافي. قد تم عرض المنطق على العقل فقبله العقل نظراً لما في المنطق من نسق هندسي. المقولة نقطة، والعبارة خط، والقياس خطان متوازيان، والبرهان الموازيان لثالث متوازيان. فنظراً لأنّ المنطق عقلي والعقل أساس السمع ظهر تطابق المنطق والوحي.

لكن هذا هو فقط من ملتزمات الفلاسفة، ولا يمكن عزله عن باقي أنواع المنطق، التي تقف من منطق الفلاسفة، موقف النقد والرفض، والعداء، مثل منطق الصوفية، ومنطق الفقهاء. لقد قدم الصوفية منطق الإشراق، وهو منطق وجداني، خالص، وإن أمكن صبّه أيضاً في أشكال القياس(٥١). كما قدم الفقهاء منطق الحس والتجربة، اعتماداً على الواقع والمشاهدة، تحقيقاً للمنفعة وللمصالح العامة.

يمكن إذاً لجيلنا النظر الى المنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة، ومنطق الشعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضفياً عليه الجدل الاجتماعي، ومنطق التاريخ.

أما الطبيعيات القديمة فهي كما تبدو طبيعيات عقلية مثالية أقرب الى رسم الطبيعة منها الى علم الطبيعة. وعلى الرغم من أن مادتها من الوافد، إلا أن تصورها وترتيبها ونظمها في إطار كلي إنما يعبر عن تصوّر الحضارة الإسلامية. فترتيبها من أسفل الى أعلى على نحو صاعد من المعادن والنبات الى الحيوان والنفس أشبه بطبيعيات الصوفية والارتقاء من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة. كما أن هذه المراتب ذاتها إنما هي توجهات من الوحي وتحقيق لدعوته للتأمل في مظاهر الطبيعة وآيات الكون. وما أكثر وصف المعادن والنبات والحيوان والنفس في الوحي. وكان التطابق بين ثنائيات اليونان: الجوهر والعرض، الصورة والمادة، الكيف والكم، السكون والحركة، القوة والفعل، المعلول والعلة... الخ وبين الطابع المثالي لوصف الطبيعة في الوحي. كما أنه يستحيل التمييز بين موضوعات علم الطبيعة وموضوعات علم الميتافيزيقا، كذلك يستحيل التمييز بين الآية ودلالتها، وبين دليل الحدوث وقدم الذات في الفلسفة الإسلامية. فالعلم واحد، سواء أكان طبيعيات أم إلهيات. الطبيعيات إلهيات مقلوبة الى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة الى أعلى. لذلك استحال فصل العالم عن الله، والحدث عن القدم. أما النفس، فهي موطن الالتقاء بين العالمين، عالم الواقع وعالم المثال، وكلاهما بعدان للنفس. ما أسهل إذاً الحصول على دلالات معاصرة للطبيعيات القديمة. وذلك بطريقين: الأول معرفة كيفية تركيب الطبيعيات الوافدة في التصور الإسلامي، والثاني تحويل هذه الطبيعيات القديمة الى طبيعيات معاصرة، أي الى بعد طبيعي للشعور من أجل القضاء

---

(٥١) حنفي، «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا،» في: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ـ ٣٤٥.

على الثنائيات الموروثة والتي تغذيها ثنائيات الحلال والحرام، والكشف عن البعد الطبيعي للإنسان، ووضع الانسان في الطبيعة لتحقيق تطابق العقل والوحي والطبيعة.

إذا كانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة فإن ما يبقى منها هو النفس والعقل أي الانسان من حيث هو قوى نظرية وعملية، ويدخل في ذلك الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. ونظراً لأهمية هذا الجانب في عصرنا فإنه لا يمكن تركه محاصراً بين الطبيعيات والإلهيات القديمة كعنصر ربط بينهما دون أن يصبح قسماً مستقلاً. وبالتالي تكون بنية الفلسفة رباعية: **المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، الانسانيات**، وهو ماحاول إخوان الصفا اضافته في القسم الرابع فيما سمّوه «العلوم الناموسية والشرعية». وتكون المهمة في هذا الجزء الانتقال من الأخلاق الفردية الى الأخلاق الاجتماعية، ومن ثنائية الفضائل والرذائل الى توظيفهما الاجتماعي، طبقاً للطبقات الاجتماعية: أخلاق الأمر والنهي للطبقة العليا، أخلاق القانون والنظام للطبقة الوسطى، أخلاق الفقر والقهر للطبقة الدنيا. **ان وصف المدن الفاضلة سهل ما دام الأمر هو التعبير عما ينبغي أن يكون، لكن تحليل الجدل الاجتماعي ووصف واقع الناس، ومعرفة أسباب الانهيار، وشروط التقدم، هي الأنفع والأقرب الى تحقيق مصالح الناس. واذا كان القدماء قد أفاضوا في اثبات خلود النفس وفناء البدن، وكسبوا المعارك النظرية، فإنّ المحدثين يستطيعون وصف مآسي البدن، فمآسينا من جوع وقحط وعُري، ومشاكلنا في المواصلات والإسكان والنظافة، وضيق المكان كلها آتية من سوء تدبير البدن.** ومن هنا تنشأ مشاكل النفس بصرف النظر عن قدرة الصفوة على تجاوزها والإبقاء على طهارة النفس رغماً عن ضرورات البدن(٥٢).

ثامناً: خاتمة: مسؤولية من؟

هذا بحث في الفلسفة والتراث وحال الأمة. وإضافة الطرف الثالث الذي يعبّر عن ماهية العلاقة بين الطرفين الأوّلين ضروري، وإلا كان البحث في الفلسفة والتراث أشبه بما هو سائد حالياً في ندواتنا العلمية ومحاضراتنا الجامعية. وتلك مهمة المؤتمر الفلسفي العربي وما قد ينبثق منه من **جمعية فلسفية عربية** (٥٣)تحقيقاً وفعلاً، تكون الموطن الطبيعي لابداعات فكر الأمة بعد أن انتظر الناس طويلاً أهل الحل والعقد وعلماء الأمة، كما ينتظرون أيضاً أولي الأمر الذين وضعوا العربة أمام الحصان(٥٤). وما زال الجميع ينتظر المخلّص. **وتلك مسؤولية أساتذة الفلسفة أولاً** وقبل كل شيء بوعيهم بالتراث وبرؤيتهم لأحداث العصر، بفكرهم

---

(٥٢) حاولنا تطوير فكرنا الإسلامي المعاصر في دراسات ثلاث: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»؛ «لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم؟» و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٤٥٦.

(٥٣) أنظر الملحق آخر الكتاب.

(٥٤) حسن حنفي، «الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار،» **قضايا عربية**، السنة ٦، العدد ٥ (ايلول/سبتمبر ١٩٧٩).

كعلماء وبممارستهم كمواطنين. لقد تكوّن تراثنا القديم بفضل علماء الأمة الذين أسسوا المدارس، وصاغوا المذاهب، وشكّلوا العقائد. إن تحقيق الوحدة العضوية بين العالم والمواطن، بين حق العلم وواجب المواطنة هو السبيل الى الجمع بين التراث والفلسفة وحال الأمة.

ثم إنها **مسؤولية الطلاب** ثانياً الذين يشكّلهم الأساتذة سواء في الدراسات العامة أم في الدراسات العليا كعلماء ومواطنين، يجمعون أيضاً بين حق العلم وواجب المواطنة. يتأثرون بهم ويردّون عليهم. ويكوّنون مذاهب بديلة، في حوار صريح علني. فقد نشأت الفلسفة كما نشأ التراث كله نتيجة لحوار بين المذاهب وخلاف بين العقائد، فالكل رادّ والكل مردود عليه. وما من حجة إلاّ ولها حجة مناقضة، وما من موقف إلاّ وله موقف بديل. ليس الطّلاب نسخة منا ولكنهم تطوير لنا، وزيادة علينا أو قلب وتغيير لفكرنا رأسا على عقب.

إنها **لمسؤولية الدولة** ثالثاً أن تقف على الحياد التام في الخلاف الفكري بين العلماء في حرية الاختيار بين المذاهب. فالسلطة ليست حجّة. والفكر ناصح والسلطة سامعة. ليس للسلطة مفكّروها ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثليهم، يبايعون أئمتهم، ويعقدون لولاة أمورهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

الفصل الخامس عشر

فيما بين الفلسفة والتراث

د. طيب تيزيني(*)

١ ـ البحث في «التراث» و«الفلسفة» بمثابتهما نسقين معرفيين، وفي العلائق القائمة بينهما والناظمة لكثير أو قليل من دلالاتهما سلباً أو ايجاباً، أمر ينطوي على بعض المخاطر والصعوبات، أمّا ما قد يكون سبباً لذلك فيكمن في أنّ الأول من ذينك النسقين، خصوصاً، لا يزال يمثّل موضوع بحث خلافي وإشكالي حادّ بين مختلف الفرقاء المعنيّين، وفي أن استجلاء العلائق بينه وبين ذاك هو، بالتالي، مسألة تقتضي الكثير من الحذر والتحفّظ، وتتطلّب تناول مجموعة من المقولات التي تشغل، على نحو جدلي تضايفي، حيّزاً ملحوظاً على هذا الصعيد.

إن مقولة «التراث» تمثّل، وفق المنهج الذي نأخذ به في هذا البحث، وجهاً أوّل من آلية الفعل البشري المحدّد بمقولة «التقدم البشري». أما مقولة «التاريخ» فتمثل وجهاً آخر من هذه الآلية. بذلك وعلى نحو أوّلي، نكون قد ضبطنا لحظة رئيسية في دائرة النظر التي نعمل الآن على تقصيها. وإذا سلكنا خطوة أخرى باتجاه التحديد الاصطلاحي المنطقي لموضوع البحث، فإننا نواجه ما نعتبره خطاً ناظماً للعلاقة بين التراث والتاريخ، نعني بذلك مقولة «المجتمع». وإذا كنّا قد أشرنا إلى تلك المقولات الثلاث من حيث هي وضعيات مشخصة، فإن ما ينبغي إنجازه، في خطوة أخرى، يقوم على النظر إليها من حيث هي وضعيات ذهنية نظرية.

إنّ اللّحظة الاجتماعية تفصح عن نفسها بمثابتها مبتدى الموقف الإنساني، هذه اللحظة التي تتجلّى بالحدث الاجتماعي. فهذا الأخير تنطلق منه كل الفعاليات البشريّة، لتعود إليه ثانية بصيغ وأقنية أكثر كثافةً وتمحوراً وتخصصاً، وذلك في الاتجاه الذي يسمح بالنظر إلى هذه الفعاليّات من حيث هي التجسيد والتشخيص للحدث المعنيّ.

(*) جامعة دمشق.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علم الاجتماع يغدو مبتدى العلوم الاجتماعية والانسانية وقاعها المعرفي. ذلك لأنه إذا كان الحدث الاجتماعي المعطى الأول في الوجود الإنساني، فإنّ علم الاجتماع هو، بدوره، المعطى الأول ضمن الانساق المعرفية النظرية. وحيث تتضح المسألة بهذا الأفق، فإننا نكون وجهاً لوجه أمام المقولتين المركزيتين: **الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي**. فإذا ما انطلقنا من أن الوجود الاجتماعي، متجلّياً بالحدث الاجتماعي، يفصح عن نفسه ذهنياً في الوعي الاجتماعي ومن أن هذا الأخير يجد تشخّصه عبر ذاك، فإنه (أي الوجود الاجتماعي) إذ يدخل الزمن التالي عليه، يكتسب سياقاً جديداً بالاعتبارين البنيوي والوظيفي، نعني بذلك **السياق التاريخي**. أمّا هذا السياق فإنه، من طرفه، يفصح عن نفسه ويعبر في **الوعي التاريخي**، أي في الحركة الواعية المنطلقة منه والمتشابكة به أنطولوجياً (وجودياً) والموازية له معرفياً. وإذا صح ذلك فهل نكون حالئذٍ، في حِلّ من الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي؟ وبصيغة أخرى، هل في حال انخراطنا في السياق التاريخي والوعي التاريخي نكون قد خلفنا وراءنا الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، أم أن للمسألة وجهاً آخر؟

من الملاحظ ـ من الموقع المنهجي المهيمن في هذا البحث ـ أن **الوجود الاجتماعي يمثل وضعية تمتلك من الشمول ما يجعلها تكون قاعاً للسياق التاريخي (والتراثي كما سيأتي لاحقاً)**، مما يتيح الوصول إلى المقولة المركّبة: الوجود الاجتماعي المُتَوْرخ، أو السياق التاريخي الاجتماعي. ذلك لأنه إن وجد، على مستوى القطيعة الوجودية النسبية، وجود اجتماعي (حدث اجتماعي) في آنه، أي في زمنه المتعينّ به، فإنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي ولا يمكن أن يوجد، بمعنى كونه مجرداً من الاجتماعي عموماً. ان الوجه الآخر من المسألة يقوم إذاً، على أن السياق التاريخي والوعي التاريخي كليهما هما لحظتان تتجليان في الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي في حال انخراط هذين الأخيرين في مجرى الزمن التالي عليهما، أي في حال صيرورتهما وسيرورتهما. إن العودة إلى ما أعلنّاه في موضع سابق من أن مقولة التراث تمثل وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدَّد بمقولة **التقدم البشري** ومن أن مقولة التاريخ تمثّل وجهاً آخر منه، تجعلنا نتابع الموقف بمزيد من التخصيص والتدقيق وضمن شبكة العلائق التي تبيّناها بين المقولات المأتي عليها. فهنا نلاحظ أنّ الوجود الاجتماعي، الذي واجهناه بمثابته القاعدة المشخّصة التي تقوم عليها تلك الشبكة العلائقية وتخترقها، يبرز هنا ثانية في عملية تحديد التراث وضبطه واقعياً ونظرياً، أي من حيث هو سياق واقعي ومقولة نظرية. بيد أنّ هذا إذْ يحدُث، فإنه يمرُّ عبر التاريخ سياقاً ومقولةً نظرية.

إن السياق التاريخي، الذي هو الحدث الاجتماعي في حال انخراطه في مجرى الزمن التالي عليه، يتوقّف عند اللحظة الراهنة، المعاصرة، ليتولّد من نسيجه وآفاقه التراث. ولعلّنا نصوغ ذلك بالقول بأنّ هذا الأخير هو الحدث الاجتماعي المنصرم في بُعده التطوري المتّصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً. وكما أشرنا في حينه إلى أنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي، فإنه، كذلك لا يوجد سياق تراثي لا اجتماعي، على الرغم

من أنه من الوارد التحدث عن وجود اجتماعي في زمنه المتعين به بمعزل عن سياقيه التاريخي والتراثي، وذلك في حال الانطلاق من مستوى القطيعة الوجودية النسبية. وبهذا نكون قد أردنا القول بأن التاريخي والتراثي كليهما يظلان، في كلا المستويين من القطيعة الوجودية النسبية والتواصل الوجودي، مشروطين بالاجتماعي ومنغمسين فيه بصيغة أو بأخرى. وكما هو بيّن من مدار البحث، تقوم هذه الشبكة من العلائق على النحو المشار إليه أيضاً بين المقولات النظرية الثلاث: الوعي الاجتماعي والوعي التاريخي والوعي التراثي. فإذا كان الوعي التاريخي والوعي التراثي يمثّلان، من موقع الوجود الاجتماعي، نسيجاً اجتماعياً، وينطويان، من ثَمَّ، على هُويَّة اجتماعية، فإنّ الوعي الاجتماعي، من طرفه، يفصح، عبر الوجود الاجتماعي، عن لحظتين متضايفتين، هما: التاريخية والتراثية. ذلك لأنّ هذا الوجود الاجتماعي يمثّل، بالنسبة إلى جيل من البشر، ليس موضوع خيار فقط عليه أن يواجهه، وإنما كذلك معطى سابقاً عليه أسهم في تكوينه جيل أو أجيال أخرى سابقة عليه. في تلك الواقعة الأخيرة تتجلى بوضوح تاريخية الوجود البشري الاجتماعي وتراثيّته، وذلك بصيغتي التفاصل التاريخي والتواصل التراثي. وإذا كان الوعي التاريخي والآخر التراثي قمينين بالتعبير عن السياق التاريخي والآخر التراثي على نحو أفقي يتمثل بفعل السيرورة الزمانية، فإن الوعي الاجتماعي المتناسج بهما يعبر عن هذين الأخيرين على نحو عمودي يتمثّل بفعل التوغل في العمق. وقد يكون وارداً اللجوء إلى ميشيل فوكو في إطار هذه المسألة، ولكنْ فوكو، في هذه الحالة، هو فوكو المعاد بناؤه تاريخياً جدلياً وبصورة نقدية.

٢ ـ هكذا يبرز الوعي الاجتماعي بمثابته ناظماً وضابطاً لمصداقية الدلالات التاريخية والتراثية للوعي التاريخي والآخر التراثي، كما يبرز من حيث هو نقطة مركزية تتمحور حولها أشكالُ هذين الوعيين وصيغهما. من هذه الأشكال والصيغ تبرز **الفلسفة**. فهذه الأخيرة لما كانت لحظةً من لحظات الوعي الاجتماعي واحتمالاً من احتمالاته، فإنها تتبدّى تاريخياً وتراثيّاً، بحيث يصح القول **بالفلسفة في التاريخ وبالفلسفة في التراث**. ومن ثم **بالتاريخ الفلسفي وبالتراث الفلسفي**. وعلى هذا، نستطيع النظر إلى **العلاقة بين التراث والفلسفة على أنها علاقة حامل بمحمول**، بالاعتبار المنطقي، وذلك بالمعنى الذي يتحول فيه الحامل إلى محمول وهذا الى ذاك. فأنْ يكون التراث حاملاً لمحمول هو الفلسفة، يعني أن الأول يكوِّن قناة تتمظهر فيها الفلسفة وعبرها. وأنْ تكون هذه الأخيرة حاملاً لمحمول هو التراث، يعني، كذلك، أنها تكوِّن نسقاً معرفياً يتجلّى التراث به (وبغيره طبعاً) ويكتسب خصوصيته عبره. وهذا يدعنا نواجه نتيجة ذات أهمية على صعيد العلاقة المعنية، تلك هي أن حديثاً عن ثنائية قطعية وذات بعد واحد غير وارد، وأن الوارد هو الانطلاق من جدلية تضايفية للعلاقة إيّاها.

ومن الأهمية بمكان أن السؤال المركب التالي يكتسب دلالة مرموقة فيما نحن بصدد البحث فيه: ما موقف الفلسفة من التراث، كيف يمكن النظر إلى التراث من موقع المنهج الفلسفي والهمّ الفلسفي والأفق الفلسفي؟ ثم، ما هي المسائل والتساؤلات التي يطرحها التراث والموقف المنهجي التراثي على الفلسفة؟ والحق، إن حديثاً عن «الفلسفة» ههنا

ينحصر في الحدود الاجمالية العامة للموقف المجمع عليه، على نحو العموم ومع الاقرار بوجود آراء أخرى مخالفة، من قبل باحثي الفلسفة ومؤرخيها، أي في حدود الحقل المعرفي الذي يشتمل على ثلاثة أنساق، هي: نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة (الفعل الانساني). ومن هذه المنطلقات النسقية المعرفية، يغدو مشروعاً وضرورياً التساؤل عن كيفية تكوّن الموروث الفلسفي وتبلوره وتكامله في الأسيقة الثلاثة المشار إليها، وعن الآفاق المتولدة عنه، ومن ثم عن كيفية مواجهة هذا الموروث وتمثّله من قِبَل الأجيال اللاحقة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها، وكذلك من قبل المؤسسات الثقافية والسياسية الثقافية، اضافة الى تبين كيفية نفاذ هذا الموروث في النسيج الثقافي الشعبي العام. إن ذلك التساؤل لا يتصل بتاريخ الفكر الفلسفي ولا بتأريخه، بل بعملية الانتقال من التاريخية الى التراثية على صعيد الفكر المعني، أي بكيفية امتلاكه من قبل تلك الأطراف.

ههنا تبرز مسألتان من شأنهما إن وَجدتا حلاً دقيقاً أن تقودا إلى ايضاح معضلة من معضلات العلاقة بين التراث والفلسفة. المسألة الأولى تكمن في تحديد المنطلق أو المنطلقات التي تحدد المعايير العامة والأساسية في عملية تمثل الموروث الفلسفي من قبل الأطراف المعنية. أما المسألة الثانية فتقوم على ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتمّ فيها عملية التمثل تلك.

من حيث الأساس، يمكن القول بأن المنطلق لتحديد المعايير المشار إليها لا يمكن أن يتخطّى «الوجود الاجتماعي» وما يتولد عنه ويوازيه ويتداخل فيه من «وعي اجتماعي». إن الحديث، هنا، عن «منطلق» يأتي من قبيل استقصاء الحلقات المرئية والخفية الكامنة وراء تحديد سلوك الأطراف الثقافية المحددة فوق، في عملية تمثّلهم الموروث الفلسفي القومي أو العالمي أو كليهما معاً. وإذا استعدنا ما أتينا عليه في موضع سابق من أن «الاجتماعي المشخص» هو المعطى الانساني البدئي، فإنّ هذا الأخير في مرحلة ما من الزمن التاريخي هو ـ مع «الذهني الاجتماعي» بصيغه وأشكاله المتنوعة ـ الذي يملي على الأطراف المعنية آنفا طرائقها واتجاهاتها في عملية التمثل تلك. بتعبير آخر نقول، إن الوضعيات الاجتماعية لهؤلاء بما تنطوي عليه من توزعات طبقية وفئوية ووطنية وقومية وغيرها من الانساق الاجتماعية، تفصح عن شخوصها في تلك الأخيرة (أي الطرائق والاتجاهات) عبر صيغ وأشكال الذهني الاجتماعي وبأنحاء مركبة معقدة. وبهذا، تصح الإشارة إلى أن الفلسفي يظهر عبر الاجتماعي، ليس كما هو في ذاته (أي الفلسفي)، وإنما من موقع امتزاجه به عمقاً وسطحاً.

ان الفلسفي حين يغدو بؤرةَ تمثُّل تراثي من قبل مجموعات بشرية محددة على النحو المأتي عليه، يجري اختراقه عمقاً وسطحاً وبالاعتبارين البنيوي والوظيفي. وهذا الاختراق يُستخدم فيه من صيغ التأويل والتفسير والاجتهاد والترميز . . . الخ ما يستجيب، ضمناً أو على نحو غير مفصح عنه، لاحتياجات جدليّة العلاقة بين الفلسفي والاجتماعي. وإذا ما انتقلنا إلى مسألة ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتم فيها عملية التمثل الفلسفي تراثياً، فإنّنا سنواجه هذه الصيغ بمثابتها تمظهراً خصوصياً للاختراق المذكور. أما هذه الصيغ فترتدّ

الى ثلاث كبرى، هي: «التبنّي التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي». ههنا تتحول العلاقة بين الفلسفة والتراث إلى موقف نقدي تقويمي للثاني حيال الأولى، هذا الموقف الذي ينطوي، من طرفه وضمناً، على شرطية التمحيص والتدقيق والتوثيق لعناصر البحث الفلسفية. وجدير بالإشارة إلى أن انجاز خطوات هذه الشرطية، الذي هو من شؤون الباحث المؤرّخ، يمثّل مقدمة لا محيد عنها لإنجاز الموقف النقدي التقويمي المذكور.

إن المنهج التراثي المتمثّل، تخصيصاً، بضبط الشروط المعرفية والطرائقية للموقف المعلن عنه، ينظر إلى الفلسفة بمثابتها وعياً اجتماعياً، انطلق من وجود اجتماعي معيّن وعبر شبكة معقّدة من الدلالات المباشرة والمتوسطة المتبادلة بين الطرفين. وهي، أي الفلسفة، إذ كانت وعياً اجتماعياً من ذلك النمط، فإنها محتفظة بلحظة الاجتماعي في كل مراحلها العقدية ذات التحوّلات التراثية. ولما كان البعد الاجتماعي، على نحو أو آخر، وراء تلك المراحل الفلسفية أولاً، ووراء الأسئلة التراثية التي تُطرح عليها ثانياً، فإنّ صيغ التمثل التراثي الفلسفي المحددة قبلاً، لا يمكن النظر اليها على أنها أطر صورية تستخدم اعتباطاً عبر مُساءلة الموروث الفلسفي من قبل الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها. فنحن في الحين الذي نرى فيه تلك الصيغ بمثابتها أشكالاً مجرّدة لاحتمالات التقويم النقدي الذي يقوم به هؤلاء حيال الموروث الفلسفي، كما وصل اليهم في حصيلته المركبة والمكثّفة، فإننا نجد أنفسنا مضطرين، حفاظاً على التماسك والاتساق المنطقيين الدلاليين في فهم المسألة، للنظر إلى تجريدية تلك الأشكال في بعدها الاجتماعي المشخّص الذي يحيط بها معنوياً أو دلالياً، ويخترقها، ويجعل منها ما هي عليه في طور التعيّن.

إن «التبني التاريخي» سمح بتقصّي العناصر الفلسفية التي حققت نمواً باتجاه الكلي والاطلاقي، في حين أن «الاستلهام التراثي» يتّصل بالعناصر الفلسفية ذات الشخصية الجزئية والنسبية. وهذا يشير إلى أن جدلية المطلق والنسبي، والكلي والجزئي، تحكم آلية الحركة في الصيغتين المذكورتين. ومن هذا الموقع، يتضح كذلك أن الجدلية المذكورة هي، أيضاً، جدلية الإنساني العمومي والطبقي الخصوصي، العامي والمحلي. ولعل هذه المسألة تتضح بمزيد من الدقة عبر الاجابة عن التساؤل التالي: ما مدى ارتباط الحدث الفلسفي ذي السياق التراثي بالبعد الانساني العمومي وبالبعد الاجتماعي الطبقي الخصوصي، أي ما هو هذا الحدث في حال وصوله الينا تراثياً وحيث يكون قد تجاوز حدود الطبقي المشخص الذي اقترن عِلّياً على نحو مباشر أو على نحو متوسط دلالي؟

ان موقف المنهج التراثي من الفلسفة بمثابتها سياقاً تراثياً هو، إذاً، عملية تقوم باستقصاء الطارىء والباقي، الصاعد باتجاه مزيد من العمومية والعالمية والاطلاقية والمتوضع في حدود الخصوصية والمحلية والنسبية. ولما كانت العلاقة بين الفريقين ذات نسيج جدلي، فإنّ العمومي والعالمي والاطلاقي منهما يحقق هويّته عبر الخصوصي والمحلي والنسبي نفسه، وذلك بمثابته استيعاباً له (لهذا الأخير) عبر تخطّيه وتجاوزه. ولكن إذا كان الفريق الأول منطلقاً

لممارسة «التبنّي التاريخي»، أي تبنّيه هو نفسه من قِبَل الباحث الفلسفي التراثي، وكان الفريق الثاني منطلقاً لممارسة «الاستلهام التراثي»، بمعنى اكتشاف عناصر معينة واستلهامها، فإنه يصح النظر إلى التبنّي التاريخي من حيث هو أداة منهجية معرفية لاكتشاف الحقيقي، وإلى الاستلهام التراثي بصفته أداة منهجية معرفية لاكتشاف ما كان في طور التحول الى الحقيقي أو التحريض على اكتشافه بأسيقة ودلالات واحتمالات متعددة.

والآن، إذا كان «الحقيقي» وما هو في طور تصيّره حقيقة أو عنصراً محرِّضاً على ذلك يمثّلان الدائرة الكبرى للمطلق والنسبي بمثابتهما نقطتي التواتر بين أقْصَييْ الحقيقة، فإن ما يتوضّع في طريقهما وحولهما من عناصر ايديولوجية (هنا بمعنى الوهمي الإيهامي) يمكن ضبطه عبر الصيغة الثالثة من صيغ عملية التمثل الفلسفي التراثي، نعني بذلك «العزل التاريخي». إن هذا الأخير يمثّل، هنا، أداة منهجية معرفية لتبين مثل تلك العناصر الايديولوجية في سياق العملية المعرفية البشرية ومحاولة تعطيل مفعولها وظيفياً، وذلك عبر التمكين لِـ «الحقيقي» وللّذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه في الحياة الانسانية عموماً وخصوصاً.

ومن دواعي الموقف أن نشير إلى أن إنجاز تلك المهمّة أمر يدخل، هو نفسه، في حقل البحث المعرفي. إن هذا يطرح نفسه باعتبارين اثنين: أولهما يقوم على أن اكتشاف ما يدخل في إطاري التبنّي التاريخي والاستلهام التراثي، أمر مرتهن باكتشاف ما لا يدخل في هذا الحقل. ومن البيّن أنّنا، هنا، أمام صيغتي التعريف بالإيجاب وبالسلب، اللتين تسمحان بضبط نمطٍ من العلاقات أو آخر عبر إثباته ونفيه (ومعروف أن سبينوزا يقدم هنا الشيء الكثير). أما الاعتبار الثاني فيتحدّد بأنّ ضبط ما يدخل في إطار العزل التاريخي من شأنه إغناء ذينك الإطارين بنيوياً ووظيفياً. ويمكن أن نصوغ هذا الموقف بالقول بأن اكتشاف الخاطىء والزائف في العملية المعرفية هو ذاته وجه من أوجه هذه العملية، أي التقدّم المعرفي. ومن هنا، يغدو صحيحاً النظر إلى تلك الصيغ الثلاث على أنها ذات علاقة تضايفية.

٣ ـ إن ذلك مجتمِعاً ومجمَلاً يقود إلى طرح مسألة المعيار أو المعايير التي نحكم بموجبها على مصداقية الحقيقي والذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه، وكذلك على الايديولوجي (بالمعنى المنوّه به آنفاً) في عملية تمثل الفلسفي تراثياً. إنه يمكن القول، من حيث الأساس، بأنّ ذلك المعيار يكمن في «المرحلة» التي ينطلق منها الباحث الفلسفي التراثي، بحيث يصحّ القول بأن قضية التراث الفلسفي (والفكري عموماً)، هي قضية تلك المرحلة وليست قضية هذا التراث نفسه. إنّ هذا الاعلان يُفصح عن نفسه ويعلن عبر طريقين: الأولى تتمثل بالأدوات المنهجية المعرفية المتاحة حتى حينه، أي حتّى هيمنة المرحلة المعنية، في حين أن الطريق الثانية تتضح بصيغة التوجه والهمّ الايديولوجيين المحيطين بهذه المرحلة واللذين يخترقانها عمقاً وسطحاً. ولا بد من التنويه، على هذا الصعيد، بأن ذينك الطريقين لا يقفان في حالة من التعارض والتقابل والتضاد دائماً وفي كل الأحوال. ففي حالات محددة مشخصة يلتقيان التقاءً وظيفياً، على الأقل، حيث تسهم ايديولوجيا مجموعة

بشرية طبقية أو فئوية في اثراء الموقف النظري المعرفي، وذلك حين تتطابق توجهات هذه المجموعة الاجتماعية والتاريخية، بدرجة أو بأخرى، مع منطوق التقدم وآفاقه، وتحرّض على تعميقه، وتسهم في تجاوز كوابحه الخارجية. وبالمقابل، فإن هذا المنطوق يسهم، في الحالات المشار اليها، في صوغ تلك الايديولوجيا وضبطها وتدقيقها وجعلها واحداً من الشروط الخارجية لنموّه واستمراره هو نفسه. وهذا الموقف من شأنه أن يقود الى التشكيك بمصداقية عملية التضاد والتقابل غير المشروطة بين الايديولوجيا والابستيمولوجيا، تلك العملية التي يدعو إليها البعض من الكتّاب والمفكرين العرب والأجانب المعاصرين والتي هي نفسها لا تخرج عن أن تكون أحد الأنساق الايديولوجية.

ومن الأهمية بمكان الاشارة الى أن معيارية المرحلة التي يُنطلق منها لمواجهة التراث منهجاً وتطبيقاً وإن انطوت على البعد الايديولوجي بما يقتضيه من توجه ونزوع ذرائعيين، فإنها ـ بحسب الموقف المنهجي المهيمن في هذا البحث ـ تكتسب مصداقيتها، أساساً واجمالاً، من تطابقها مع وضعية التقدم الاجتماعي والتاريخي، ومن ثم مع الحقيقي والنازع الى الحقيقي. وهذا، ضمناً، يشير إلى أن ذلك البعد الايديولوجي ذاته يكتسب مصداقيته ومشروعيته كلتيهما من تطابقه، على نحو أو آخر، مع ذينك الأخيرين، الحقيقي والنازع إلى الحقيقي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علاقة الفلسفة بالتراث في المرحلة العربية المعاصرة هي، بوجه أساسي منها، موقف هذه المرحلة من الفكر الفلسفي العربي والعالمي عبر الصيغ المنهجية الثلاث المأتي عليها سابقاً. والسؤال المركب التالي يُبرز هذه المسألة بوضوح: **ما موقفنا نحن العرب المعاصرين من الفلسفة العربية الكلاسيكية والعالمية؟ ماذا نتبنّى منها؟ وماذا نستلهم منها؟ وما الذي نعزله منها؟** إن الإجابة تستوجب البحث في وضعيتين اثنتين، هما: المرحلة العربية المعاصرة التي نتحدث من موقعها ونُطلّ منها، والفلسفة تلك بوجهيها العربي والعالمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه «المرحلة» ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وأنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج اجتماعي واقتصادي ومعرفي وايديولوجي واحد... الخ، فإن الاجابة عن ذلك السؤال ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وإنّها، من ثم، لا تنطلق من نسيج واحد. وهنا يبرز السؤال الآخر التالي: هل من شأن ذلك أن تُغيّب حدود المصداقية المعرفية لصالح المشروعية الايديولوجية؟

لقد درج جمع من المؤرخين والباحثين التراثيين وعلماء الاجتماع على نفي الإقرار بوجود مثل تلك المصداقية المعرفية في سياق تعدّد اجتماعي وايديولوجي، منتهين من ذلك الى التشكيك بوجود «علوم اجتماعية وانسانية»، ومن ضمنها علم التاريخ والبحث التراثي. وبغضّ النظر عن أنه يكمن وراء ذلك التشكيك، في حالات عديدة، هدف ايديولوجي تضليلي، فإن قصوراً نظرياً معرفياً ومنهجياً يخترقه ويحيط به. فما تحقّق على صعيد البحث التاريخي والتراثي والاجتماعي (وغير ذلك من الحقول المعرفية)، لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ محوراً من «التقدم» البشري حدث ويحدث في المجتمع البشري، وذلك على الرغم مما يصيب

هذا المحور من إحباطات وعثرات ونكوصات قد تخلق الظن بزيف مقولة التقدم عموماً. إذ مع الاقرار بوجود هذه السلسلة من الاحباطات... الخ، فإنه لا يصحّ، معرفياً نظرياً وايديولوجياً، أن تتساوى هذه الأخيرة بـ «التقدم» بمثابته مقولة وواقعاً، أي أن يُطاح بالعام لصالح الخاص وبالجوهري لصالح المظهري وبالكلّي لصالح الجزئي، وأخيراً بالأساس لصالح الطارىء. وإذا صح ذلك، فإن «تعددية» الإجابة عن السؤالين المطروحين فوق، تغدو مشروعة ايديولوجياً ومسوّغة نظرياً معرفياً. ولكن طرفاً من هذه التعددية هو، من حيث الأساس العمومي ووفق قانونية التقدم المشخصة، أكثر فاعلية وافصاحاً عن المصداقية النظرية المعرفية، علماً أن هذا الطرف تتحدد سماته وآفاقه في صلب فعل التقدم نفسه.

على ذلك، نكون أمام ضرورة تحديد بنيوي ووظيفي مخصّص لـ «المرحلة العربية المعاصرة» من شأنه أن يضبط المجموعات البشرية في مواقعها الاجتماعية وآفاقها التاريخية. نشير إلى ضرورة ذلك على الرغم من أن القيام به أمر شائك حتى حدود كبرى لسببين رئيسين: أولهما يتمثل بتعقّد الوضعية الاجتماعية العربية ربّما لعدم استكمال عملية تهيكلها الجديدة نسبياً في رأينا، والتي أخذت تُطلّ بمعالمها مع سبعينات هذا القرن وفي سياق بدايات الانهيارات على صعيد الفئات المتوسطة في معظم الأقطار العربية. أما السبب الآخر فيكمن، بقدرٍ ملحوظ، في قصور الأدوات المنهجية النظرية المتاحة لإنجاز تلك المهمة لدى المنظّرين والمفكّرين والسياسيين الذين يعلنون تمثيلهم لتلك المجموعات البشرية في المجتمع العربي كلّاً وأجزاء.

٤ - ان الموقف التراثي، المعلن عنه في هذا البحث، من التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو، والأمر كذلك، موقف نقدي جدلي يفصح عن نفسه عبر عمليتين منهجيتين تقوم بينهما علاقة تضايف من شأنها التأكيد على أن الأولى لا تدرك إلّا في سياق الثانية، وفي ضوئها. العملية الأولى تقوم على أن السابق يفسّر اللاحق، في حين أن الثانية، تتحدد بكون اللاحق يفسر السابق (مع العلم أن «اللاحق» يبقى يمثل النقطة المحورية التي تملي نفسها على من يقوم بهذه العملية، وتحدد الى درجة أو أخرى نسق العودة إلى «السابق»). على صعيد الأولى، يبرز التراث الفلسفي (المنصرم) المعني بمثابته المقدمات البعيدة الخفية أحياناً والمعلن عنها في حالات أخرى للّاحق الفلسفي الممثّل بما قد يندرج في حقل فكر فلسفي عربي راهن. ههنا، يلحّ على ما نطلق عليه «تواصلاً تاريخياً فلسفياً» يكون اللاحقُ الفلسفي بموجبه غير قابل للفهم والتقصي والضبط بمعزل عن سابقه. والكشف عن قانونية التواصل من مقتضياته، في هذه الحال، أن يضيء عملية ولادة المنهج الفلسفي وتعضّيه وتكامله، من حيث هي تمظهر للحدث الفلسفي ولما ينطوي عليه من احتمالات استنباط منهجي. بتعبير آخر، إن ما نعتبره منهجاً تراثياً معاصراً في دراسة التراث الفلسفي يغدو حصيلة الحدث الفلسفي ذاته واستخلاصاً له في أبعاده وآفاقه المنهجية التنظيرية انطلاقاً من أن الخاص التطبيقي يتحول - بلحظات منه - إلى عام تنظيري تنهيجي، ويغدو، من ثم، جِماع القول التنظيري التنهيجي لذلك الحدث.

على صعيد العملية الثانية ـ وهذا ما يهمنا هنا تخصيصاً ـ يبرز اللاحق معياراً لفهم السابق وضابطاً منهجياً لتبينّ أسيقته في تجلياتها المشخّصة واحتمالاتها النظرية المنهجيّة. وهذا يتيح القول بأننا مخوّلون بتناول التراث الفلسفي العربي والعالمي في ضوء الحلقة التي تعتبر الكلمة الجامعة في القضية المنهجية التراثية الفلسفية في مرحلة محدّدة مشخّصة. إن علم المناهج الراهن يجسّد، بما ينطوي عليه من أنساق علمية منهجية مفردة من ضمنها النسق التراثي الذي ما زال في طور التعضّي والتكامل، يقدّم أدلة على ذلك. ونحن نزعم أنّ ما نطرحه في هذا البحث، على نحو مختزل وإجمالي، يمثل مدخلاً أولياً لاشكالية التراث العربي بحيث يتضح أن تحديداً أولياً لقضية التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو قضية من يبحث فيها ضمن وضعية فكرية واجتماعية واقتصادية سياسية، وليست قضية هذا التراث نفسه. فهذه الوضعية تحدّد ـ على نحو غير مباشر في أغلب الأحيان ـ التوجهات والآفاق العامة لكيفية البحث في القضية المذكورة، وذلك باعتبارين اثنين: واحد معرفي وآخر ايديولوجي، كما أسلفنا من قبل.

إن الأدوات المعرفية المتاحة والعلاقات الايديولوجية المكوّنة لأحد أوجه النسيج الاجتماعي تضبطان عملية تمثل التراث الفلسفي ذاك. وإذا أعلنّا أن الاعتبار المعرفي على الصعيد التراثي يلتقي بالبحث المعرفي التاريخي من جهة التقميش والتوثيق والنقد الخارجي والداخلي وضبط السياق المعرفي للحدث الخاضع للبحث... الخ، فإن الاعتبار الايديولوجي على الصعيد المذكور يكوِّن نقطة تقاطع تبرز فيها مهمات محددة من النمط التالي: اكتشاف السياق الذرائعي الذي يجمع ما بين السابق واللاحق لخدمة هذا الأخير (أي اللاحق)، وانتزاع الفاعلية الوظيفية من حدث تراثي بالحيلولة دون تأثيره في اللوحة الثقافية العامة لمرحلة اجتماعية ما، انجاز استراتيجية تربوية فلسفية من قبل مؤسسة تربوية رسمية أو شعبية، تطمح من خلالها الى اعادة بناء الموقف التربوي في أوساط الطفولة واليفاعة والتحصيل الجامعي... الخ.

إن منهج البحث التراثي في الموروث الفلسفي يسمح، والحال كذلك، بإعادة النظر بوظيفية الحدث التراثي الفلسفي دون بنيته، وذلك بهدف تحقيق تواصل تراثي بين السابق واللاحق، يكون لهذا الأخير الكلمة الأولى في استمرارية الحدث المعني وظيفياً، أي على النحو الذي يعطل وظيفيته (ذات الطابع السلبي في هذه الحال). وبذلك فإن الحدث، وإن استمر في البنية الفلسفية اللاحقة، فإنه يفعل ذلك من موقع الإفصاح عن نقائضه في التراث المذكور وتبيان آلية هذه النقائض واتجاهاتها القريبة والبعيدة، وكذلك عبر اخضاعه لما اعتبرناه تعطيلاً لوظيفيّته. فكأننا، والحال كذلك، ننظر الى ضرورة تلك الاستمرارية من موقع منطق السلب وفي ضوئه: ان ما نعمل على تبينه من أحداث فلسفية تراثية ايجابية، من منظور اللاحق الفلسفي، يتحقّق عبر تحديده بما ليس هو منه بنيةً ووظيفة. والأمر ذاته يصحّ بالنسبة إلى الأحداث الفلسفية التراثية المعتبرة ايجابية من المنظور المعني. ومن ثم، فليس هنالك من حديث عن عملية تزويد للحدث الفلسفي (السلبي) أو تحريف له أو تهميش أو تشويه.

وهـذا يفصح عن مصـداقيته فيـما ذكرنـاه من التقاء بـين النشاط التـأريخي للفلسفـة والبحث التراثي فيها عبر الاعتبار المعرفي.

إنّ واقع الحال المأتي عليه يجعلنـا نقرر أنـه لا يصحّ الـزعم بالقـدرة على انجـاز بحث تراثي في التراث الفلسفي قبل إنجاز خطوات ضرورية وأسـاسية عـلى صعيد التـأريخ لـه من طرف، ودون أن يكون هذا الأخير رديفاً دائماً لذاك من طرف آخر.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام ضرورة التأكيد على وحدة النشاط التأريخي الفلسفي والبحث الـتراثي الفلسفي عبر التـأكيد عـلى التـمايـز بينهـما، من حيث همـا نسقـان معرفيان متاخمان ومخترقان من بعضهما بعضاً. أمّـا تشخيص هذا التـمايز وتلك الـوحدة، فـأمر يدخلنا في إطار الدراسة الحقلية لحقبة أو شخصية فلسفية أو تيار فلسفي . . . إلـخ . وبطبيعـة الحال، نكون إذ ذاك حيـال عملية تـدقيق وضبط ما أتينـا عليه من منـظومة منهجيـة تراثيـة، ممارسين ما قد يندرج في جدلية الصاعد والنازل الأفلاطونية، الصاعد تعميماً وتنظيراً والنـازل تخصيصاً وتدقيقاً تطبيقياً، تلك الجدلية التي علينا، حالئذٍ، أن نعمّقها بالبعد الهيغلي الماركسي بحيث يغدو «الصاعد» نازلاً و«النازل» صاعداً.

من ذلك الموقع، يصبح مسوّغاً أن تكون للسؤال التالي عدة إجابات في الحقل التراثي: ما موقفنا من «القدرية» المعتزلية و«الجبرية» الأشعرية، من «نفي صفات الذات» لدى المعـتزلة و«اثباتها» لدى الأشاعرة، من تصور «الفيض» كما قدمه الفارابي و«نظرية المعـرفة» السينـوية، من نفي السببيـة لـدى الغـزالي و«وحـدة الـوجـود» لـدى ابن طفيـل و«نـظريـة الحقيقتـين» الـرشديـة. . . الخ؟ ولـذلـك، كـان من الـوهم أن ينـطلق جمـع كبـير من مؤرخي الفلسفـة والباحثين فيهـا من العرب والأجـانب من الاعتقاد بـأن البحث التراثي في المـوروث الفلسفي العـربي يضع نصب عينيـه مهمة ايجـاد موقف واحـد من هذا الأخـير في الـوضعيـة العـربيـة المعـاصرة. وإذا كنا نؤكـد ـ بعكس ذلك ـ تعـدديـة المـواقف الـتراثيـة من المـوروث المعني في الوضعية المحـددة، فإننـا، مع ذلـك، نشكّك في المصـداقية المنهجيـة التراثيـة لما نـواجهه من مواقف أو بعض المواقف المضطربة والمتهاوية في البحث التراثي الفلسفي العربي الراهن أولاً، وفي الظن بأنّ كلّ المواقف الـتراثية العـربية الـراهنة متـماثلة أو متساويـة في نجاعتهـا النظريـة المعرفية ومصداقيّتها العلمية ثانياً، نشكّك في البعض من المـواقف المعنية لأنها، في منـطلقاتهـا الرئيسة، تنبني على تصورات زائفة في بُعدها المنطقي التنهيجي، بحيث إنها تقف عـاجزة عن إنجاز اتّساق اصطلاحي لبنيتها وعن فهم «الآخر» خصماً كـان أو رديفاً. بتعبـير آخر نقـول، تلك المـواقف تقف عاجـزة، بحكم غياب ذلـك الاتّساق وهـذا الفهم، عن إنجـاز «قـراءة» نصّها الذي تنجزه هي نفسها والنص الذي ينجزه «الآخر» على نحو يلتزم بدلالـة هذا النص وذاك المباشرة والمتوسطة. (وهذا ما نراه في بعض الكتابات التراثية التي صـدرت منذ سنـوات خصوصاً، كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب فهمي جـدعان حـول التراث الـذي صدر مؤخّـراً وكتب أخرى تتمحور حـول «السلفية» و«العدمية العصرية»).

أمّا أن نشكّك في أن كلّ المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيّتها العلمية، فإنّ ذلك يتحدّر من أن الابستيمولوجيا ليست ذات علاقة واحدة ومتماثلة مع كل الأنساق الايديولوجية التي تكمن وراء المواقف التراثية من التراث الفلسفي العربي أولاً، ومن أن «القصور المعرفي» قد يحيط بهذا الموقف أو ذاك حتى لو كان ـ في توجهه العام الاجمالي ـ على علاقة تطابق مع آفاق التقدم المعرفي، كما هو الحال مثلاً لدى جمع من الكتّاب والباحثين الماركسيين وغيرهم من ذوي التوجه الايديولوجي الاشتراكي، بصيغة أو بأخرى (مثل محمد عابد الجابري). وقد واجه هذا الموقف الأخير على نحو نقدي جمع من الباحثين، منهم محمود أمين العالم في بعض كتاباته.

إن إنجاز موقف جديد يحقّق تجادلاً عميقاً بين الايديولوجيا والابستيمولوجيا على صعيد البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يمثّل أمراً ذا أهمية خاصة على صعيد المهمّات العلمية المطروحة أمام الباحثين والكتّاب والمفكرين العرب ذوي التوجه العربي الناهض والطامحين إلى تحقيق ما أخفقت في تحقيقه النهضة العربية البرجوازية الحديثة، ولكن عبر أدوات معرفية أكثر دقّة وعمقاً ومن مواقع استراتيجية اجتماعية واقتصادية وثقافية تستجيب لاحتياجات التقدم الاجتماعي والوحدة القومية للوطن العربي.

الفصل السادس عشر
أفكار منهجيّة حول المسألة التراثيّة

د. توفيق سلّوم(*)

تمهيـــد

تشغل القضايا النظرية حيزاً كبيراً في المناقشات، التي تدور اليوم على الساحة العربية حول التراث، سواء فيما يخص التأريخ له، أم تحديد موقعه في حياتنا المعاصرة. وقد شهد العقدان الأخيران ظهور عدد من الدراسات، التي ينظر أصحابها الى تراثنا الفكري، من زاوية غير مألوفة في وطننا العربي من قبل، من منظور المادية التاريخية[1]. وكان من الطبيعي أن هذا اللون الجديد من الدراسات التراثية قد أثار، ولا يزال يثير، جدالاً واسعاً، برزت فيه، في المقام الأول، مسألة المنهجية المعتمدة في البحث. وإذا كان الحوار بين أنصار المادية ـ التاريخية أو القريبين منها قد دار أساساً حول كيفية فهم المبادىء المنهجيّة النظرية وصعوبات التطبيق العملي لها، فإن النقاش بين هؤلاء وبين الآخذين بالمنهجيات الأخرى قد انصبّ بصورة رئيسية على قضية صلاحية المنهج المادي ـ التاريخي نفسه، وعلى مدى خصوبته في الدراسات التراثية[2].

وقد بينت هذه الحوارات والنقاشات وجود اجتهادات مختلفة في اطار المنهجية الواحدة، وانه على طريق تطبيق المنهجية المادية ـ التاريخية ـ كأي منهجية أخرى ـ تنهض صعوبات، لا يستهان بها. كما كشفت، في الوقت ذاته، عن أن لدى العديد من ممثلي المنهجيات الأخرى تصوّرات ناقصة، حتى وخاطئة ومشوّهة أحياناً، عن المنهجية المادية ـ التاريخية في دراسة

(*) دار التقدم، موسكو.

(١) كأعمال حسين مروة وطيب تيزيني واميل توما وهادي العلوي وغيرهم. . .

(٢) أنظر مثلاً: توفيق سلوم [وآخرون]: الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، و«مرحلة جديدة في التراث العربي: حوار حول المنهج وصعوبات التطبيق،» (محور خاص)، الطريق، السنة ٣٨، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٧٩).

التراث، وبخاصة عن موضوعة حزبية الفلسفة. فقد راح هؤلاء يلومون أنصار هذه المنهجية لأنهم يقومون بسحب «قسري» لثنائية «المادية ـ المثالية» على المذاهب الفلسفية القديمة وضمناً على الفكر العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط، وأنهم يقومون بموازاة «تعسفية» بين هذه الثنائية على الصعيد الفلسفي النظري وبين ثنائية «تقدمية ـ رجعية» على الصعيد الاجتماعي ـ السياسي، فيذهبون الى أن المادية كانت عموماً تعبّر عن تطلعات الفئات الطليعية والثورية وكانت المثالية، كقاعدة، تعكس مصالح القوى المحافظة. ولذا رأينا تسليط بعض الضوء على جوهر مبدأ حزبية الفلسفة، وتبيان ما يلحقه أحياناً من ابتذال وسوء فهم، وايضاح مكانته في المنهجية المادية ـ التاريخية باعتباره لا يمثل إلّا زاوية من زوايا عدة متكاملة، بحيث ان التركيز أو الاقتصار على هذه الزاوية دون غيرها يعني انتزاعها من نسقها العام، وبالتالي تشويهها. وسنحاول، في أثناء ذلك، تبيان أن المبادىء الأساسية للمنهجية المادية ـ التاريخية في دراسة التراث الفلسفي هي حصيلة تطور الفكر الفلسفي ذاته، فجاءت امتداداً لما طرحته المذاهب السالفة، وبينها «المثالية المطلقة» الهيغلية، ولم تكن موضوعات استحدثتها الماركسية وفرضتها على التاريخ.

١ ـ المسألة الفلسفية الأساسية وثنائية المادية ـ المثالية

تنطلق المادية ـ التاريخية في دراستها لتركة الماضي الفلسفية من القول بأن علاقة الفكر بالوجود هي «المسألة الفلسفية الأساسية»، وبأن كيفية حل هذه المسألة تحدّد انتماء المذاهب الفلسفية الى معسكر «المادية» أو «المثالية». وهذا المنطلق بالذات هو الذي يثير اعتراض عدد من الباحثين، الذين يرون أنه لا يجوز سحب نعتي «المادية» و«المثالية» على الفلسفات القديمة، ولا يصحّ تعميم الصراع الدائر بينهما في العصر الحاضر على العهود الماضية. ومن ذلك أن الأستاذ علي حرب يعترض على تصوير أحد الدارسين لصراع أفلاطون ضد الماديين السابقين عليه صراعاً بين مادية ومثالية، «لأن هذه الاشكالية ليست هي التي كانت مطروحة على الفكر اليوناني»، حتى أنه يذهب إلى «أن استخدام ثنائية المادية والمثالية أفضى إلى تبسيط تاريخ الفلسفة، بل الى فبركة تاريخ الفلسفة وفقاً لمعطيات الصراع الايديولوجي الراهن»[٣].

صحيح أنه ليس من النادر أن نجد في التاريخ مفكرين يرون أن المسألة الرئيسية في مذهبهم، وفي الفلسفة عامة، قضية أخرى، غير علاقة الفكر بالوجود. فكان هيلفيتيوس، مثلاً، يذهب إلى أن المسألة الفلسفية الرئيسية هي مسألة ماهية السعادة البشرية؛ وكان روسّو يراها في مسألة أصل التفاوت الاجتماعي وسبل تذليله؛ واعتبرها بيكون مسألة توسيع قدرات الانسان وبسط سيطرته على الطبيعة بواسطة المخترعات... إلخ. وبين فلاسفة عصرنا يأتي البير كامو، مثلاً، ليؤكد أن المسألة الفلسفية الأساسية هي «معنى الحياة». وحتى المفكر الماركسي البارز انطون غرامشي يذهب إلى أن هذه المسألة تتمثل في «مشكلة الانسان». ولكن

---

(٣) علي حرب، «الماركسية ودراسة التراث العربي،» في: سلوم [وآخرون]، الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني، ص ١٤٥.

هل كان تنصيب علاقة الفكر بالوجود على أنها «المسألة الفلسفية الأساسية»؟ وهل كان تقسيم الفلاسفة ومذاهبهم إلى تيّارين: مادي ومثالي، الى «خط ديمقريطس» و«خط أفلاطون»، والقول بالصراع بين هذين التيارين أو الخطين، هل كان ذلك «بدعة»، جاءت بها المادية الديالكتيكية؟ إن وقائع تاريخ الفلسفة تشهد على أنه لا مجال للحديث عن «بدعة» ما.

فمنذ الفكر اليوناني القديم يتحدث أفلاطون (في محاورة «السفسطائي») عن الصراع بين اتجاهين في الفلسفة، يقول أنصار الأول منهما (الذين ينعتهم أفلاطون بأنهم قوم «كريهون») انه «لا يوجد الا الملموس والمحسوس»، ويزدرون القائلين بوجود ما هو غير جسمي، في حين يؤكد فلاسفة الاتجاه الثاني على «أن الوجود الحق مُثُلٌ معقولة ومفارقة»[4]. ويروي ديوجين اللايرسي حكاية بالغة الدلالة (بغضّ النظر عن مدى صحتها)، وهي أن أفلاطون جهد في جمع مؤلفات ديمقريطس واعتزم حرقها أملاً في محو اسمه وأفكاره من ذاكرة التاريخ؛ ولما تيقن من عدم جدوى ذلك، إذ كانت مؤلفات ديمقريطس قد شاعت بين الناس، قرر «تصفيته» على طريقته الخاصة: فإن أفلاطون، الذي يكاد يأتي على ذكر كل قدامى الفلاسفة، لا يتحدّث أبداً عن ديمقريطس حتى عندما يطرح الحجج ضد مذاهبه![5].

وفي العصر الوسيط جاء مؤرخنا الكبير الشهرستاني، في كتابه المعروف **الملل والنحل**، فقسّم الفلاسفة الى «طبيعيين»، «يقولون بالمحسوس دون المعقول»، و«إلهيين»، يؤكدون على «المعقول» فقط.

وفي العصر الحديث وصف ليبنيتز أبيقور بأنه «كبير الماديين»، ونعت، بالمقابل، أفلاطون بأنه «كبير المثاليين»[6]. وقال هيلفيتيوس، في معرض الحديث عن تضاد المادية والمثالية في مؤلفه الانسان: «انني أقارن هذين الضربين من الميتافيزيقا بنسقين فلسفيين مختلفين - ديمقريطس وأفلاطون. فالأول يصعد تدريجياً من الأرض إلى السماء، أما الثاني فينزل تدريجياً من السماء إلى الأرض»[7].

وشارف هيغل على طرح «المسألة الفلسفية الأساسية» من حيث هي علاقة الفكر بالوجود. فهو يتحدث (في محاضرات في تاريخ الفلسفة) عن «الروح والطبيعة»، «الفكر والوجود»، كجانبين من «الفكرة المطلقة»، تسعى جميع المذاهب للوقوف على وحدتهما، «ولذا تتوزع الفلسفة إلى شكلين أساسيين من حل هذا التضاد: إلى فلسفة واقعية (اقرأ: مادية. - ت.س) وأخرى مثالية، أي إلى فلسفة، ترغم الموضوعية ومضمون الفكر على أن ينشأ من الأحاسيس، وفلسفة، تنطلق في بحثها عن الحقيقة، من ذاتية الفكر»[8]. ثم جاء فويرباخ فأعطى المسألة الفلسفية الأساسية مزيداً

---

(٤) افلاطون، المؤلفات، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، مج ٢، ص ٣٦٤.

(٥) ديوجين اللايرسي، حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٩)، ص ٣٧١.

(٦) انظر مثلاً: ليبنيتز، المؤلفات (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٢)، مج ١، ص ٣٣٢.

(٧) هيلفيتيوس، المؤلفات، ٢ مج (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٤)، مج ٢، ص ١٦١.

(٨) جورج هيغل، المؤلفات، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٣٥)، مج ١١، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

من الدقة والوضوح، حين قال: «إن مسألة ما إذا كان الإله قد خلق العالم، وعموماً مسألة علاقة الإله بالعالم، هي مسألة علاقة الروحي بالحسي، العام ـ أو المجرد ـ بالواقعي، الجنس بالفرد. . . وهذه المسألة تندرج في عداد أهم وأصعب مسائل الوعي البشري والفلسفة، الأمر الذي يتّضح، على الأقل، من أنّ تاريخ الفلسفة كلّه يدور، في الحقيقة، حول هذه المسألة»(٩).

إن هذا العرض، رغم كونه سريعاً ومقتضباً، يكفي، في رأينا، للتدليل على أن قول انغلز (في لودفيغ فويرباخ. . .) «بأن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، وفي الفلسفة الحديثة خاصة، هي مسألة علاقة الفكر بالوجود»(١٠)، لم يكن قولاً مستحدثاً، وإنما جاء استمراراً لتقاليد فلسفية عريقة، طوّرها مفكرون من مختلف المذاهب. كما يبين هذا العرض مدى تسرع أولئك الباحثين، الذين يظنون وكأن انطلاق أنصار المنهجية المادية ـ التاريخية من ثنائية «مادية ـ مثالية» شيء، ابتدعه هؤلاء، وألصقوه قسراً بتاريخ الفكر الفلسفي.

ولكن الصعوبة الأساسية، التي تجابه الدارسين عند تناول تراثنا الفلسفي الوسيط من منظار ثنائية «المادية ـ المثالية»، تتمثل في كيفية تحديد «المسألة الأساسية» في هذا التراث. فسحب مسألة علاقة الفكر (البشري) بالوجود سحباً مباشراً على العصر الوسيط لا يجوز عندنا (وإن كان بعض الباحثين يجوّزونه)، وذلك، على الأقل، لأنّ هذه المسألة، كما أشار أنغلز نفسه، «لم تطرح بحدّتها التامة وببعدها الكامل» إلاّ في العصر الحديث؛ ففي أوروبا الوسيطة، مثلاً، اتخذت «المسألة الأساسية»، «وبرغم الكنيسة، صورة أكثر حدة: هل العالم مخلوق من قبل الإله، أم هو موجود منذ الأزل؟»(١١). بعبارة أخرى: إن للمسألة الفلسفية الأساسية طابعها التاريخي، فتختلف صيغتها من عصر إلى آخر.

وإذا اتجهنا شطر الفكر العربي الاسلامي الوسيط وجدنا البعض (وبينهم باحثون سوفيات) يعمم عليه قضية قدم العالم أو حدوثه باعتباره تجلياً لـ «المسألة الفلسفية الأساسية» في ذلك الفكر.

وينطلق آخرون من مشكلة الكليات (المفاهيم العامة)، وما يتّصل بها من تقسيم المذاهب الى «اسمية» و«واقعية»، معياراً للحكم على مادية المفكر المعني أو مثاليته. فالدكتور طيب تيزيني، مثلاً، يرى أن الاسمية كانت «ليس فقط تقدماً ضخماً في تاريخ الفكر الفلسفي، وإنما أيضاً الشكل الأساسي والرئيسي للفلسفة المادية في العصر الوسيط»(١٢). كما ويؤكد الباحث على قضية العلاقة بين المادة والصورة باعتبارها قضية مركزية في المذاهب الفلسفية القديمة والوسيطة،

---

(٩) لودفيغ فويرباخ، «محاضرات في ماهية الدين،» في: مختارات فلسفية، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٥٥)، المحاضرة ١٣، ص ٦٢٣.

(١٠) كارل ماركس وفريدريك انغلز، المؤلفات، الطبعة الروسية الثانية، مج ٢١، ص ٢٨٣.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١)، ص ٣٦٣.

«فكـان الموقف منهـا وحلّها من قبـل النظم الفلسفيـة تلك معياراً أو مؤشـراً أساسيـاً لكـون احـداهـا مـاديـة أو مثالية»[١٣].

ويذهب د. حسين مروة إلى وجود عدة مقاييس لتحـديد مـادية هـذه النزعـة أو تلك، «منها مثلاً ما يسمى بالمسألة الأساسية في الفلسفة، وهي مسألة العلاقة بين الكائن والوعي. فإن الموقف في هذه المسألة يكون مادياً إذا هو نظر إلى الكائن كوجود موضوعي مستقل عن الوعي وسابق عليه، ويكون مثالياً، إذا كان موقفاً معاكساً. ومن المسائل الفارقة أيضاً بين النزعة المادية والمثالية مسألة العلاقة بين الوجود والماهية. فـإن القول بأصالة الوجود يعبّر عن نزعة مادية، والقول بأصالة الماهية، كما هو مذهب أفلاطون مثلاً، يعبّر عن نـزعة مثالية. وفي نظرية المعرفة يختلف الموقف المادي عن الموقف المثالي بكون الأول يأخـذ بالمصـادر العقلانيـة لمعرفـة العالم... أما الموقف المثالي فيلجأ إلى المصادر الغيبية»[١٤].

ويقرن بعض الباحثين المادية بالالحـاد، والمثاليـة بالإيمـان، فالـدكتور حسـام الألوسي، مثلاً، يصف الفلسفة الاسلامية كلهـا بأنها «فلسفـة مثاليـة لاهوتيـة مؤمنة»، ويـرى أن الفلاسفـة المسلمين «مثاليون، أو هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص»، وذلك أنه لا يعرف «فيلسوفاً أو متكلماً اسلامياً واحداً.... لا يؤمن بوجود الله»[١٥].

وطرحنا، بدورنا، اجتهادنا الخاص[١٦]. فقد ذهبنا إلى أن «المسألة الفلسفية الأسـاسية» في العصر الـوسيط، حيث سيطرت الايـديولـوجيا الـدينية بـلا منـازع، قـد اكتسبت صيغـة متميزة، هي مسألة العلاقة بين الإله والعالم. ويتمثل الحل الفلسفي المادي لمسألة علاقة الإله بالعالم في النزعة البانتيئية[١٧] (Pantheism)، أي في القول بأن «الإلـه» هو العـالم، مأخـوذاً في وحدته، في كليته ومعقوليته وجماله. أما الحل المثالي للمسـألة فينعكس في التيئيـة (Theism)، مذهب التأليه الشخصي، القائلة بإله متعالٍ، مطلق الارادة، يسيّر الكون عـلى هواه، «ويعـزّ من يشاء ويذل من يشاء بغير حسـاب». ذلك هـو ما يمكن تسميتـه بالجـانب «الأنطولـوجي» (الوجودي) من «المسألة الأساسية». أمّا جانبها الثاني، «الغنـوصيولـوجي» (العرفـاني) فيتبدّى في صورة العلاقـة بين العقـل والإيمان (أو الـوحي، النقل...). ويتحـدّد التوجّهـان المادي والمثالي هنا تبعاً للتأكيد على أولوية العقل أم الايمان.

وهنـا ينبغي التأكيـد على أن الحـديث يدور عن العصر الـوسيط بالـذات، عصر غلبـة الايديولوجيـا الدينية. أما خارج هذا العصر فإن تحديد موقع البانتيئية في الصراع بين الماديـة

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٤) انـظر: سلوم [وآخرون]، «مـرحلة جديـدة في الـتراث العـربي: حـوار حـول المنهـج وصعـوبـات التطبيق،» ص ٧١.

(١٥) حسـام محي الدين الآلـوسي، دراسات في الفكـر الفلسفي الإسلامي (بـيروت: المؤسسة العـربيـة للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥٩، ٦١ و١٠٦.

(١٦) عالجنا ذلك بشيء من التفصيل في: توفيق سلوم، «ماركس والمـادية وتـراثنا الفلسفي،» الـطريق، السنة ٤٣، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٨٤)، و«في مادية المذاهب ومثاليتها،» النهج، العدد ١٢ (١٩٨٦).

(١٧) لا نترجمها بـ «وحدة الوجود»، لأن المصطلح الأخير اقترن في تراثنا بفكر ابن عربي ومدرسته.

والمثالية فيحتاج إلى مزيد من البحث. وجدير بالذكر أيضاً أننا حين نقول بالبانتيئية تعبيراً عن النزعة المادية فإننا نقصد أساساً ميدان الفلسفة. ففي الأديان، وبخاصة الأديان «الطبيعية» والمعتقدات الشعبية، نجد مظاهر كثيرة من «الحلولية» التي ينسبها البعض الى البانتيئية (كعبادة الأصنام والأبقار وتأليه الأئمة)، والتي نفضل عدم سحب نعتي «المادية» أو «المثالية» عليها، بحيث لا يطلق هذان النعتان إلاّ على المذاهب الفلسفية.

ثم إنه عند تحديد بانتيئية هذا المفكر أوذاك ينبغي عدم الظن، كما يفعل البعض، بأن «الإله» في المذاهب الفلسفية البانتيئية «محايث» (Immanent) فقط للعالم، «حال» و«منبث» فيه، أما كون «الإله» مبايناً للعالم (Transcendent)، «مفارقاً» له و«متعالياً» عليه، فيخيل اليهم وكأنه أمر مناقض جوهرياً للنزعة البانتيئية. فالدكتور محمد غلاب، مثلاً، يرفض تصنيف ابن عربي في عداد القائلين بوحدة الوجود لأن الإله، عند شيخ الصوفية الأكبر، هو «المفارق الأسمى»، «فلا وحدة ولا حلول»[18]. ومن منطلق مماثل يمضي سيد حسين نصر لنفي «تهمة» البانتيئية عن ابن عربي[19]. وبين أنصار المنهجية المادية التاريخية أيضاً ثمة باحثون، يعتبرون قول بعض فلاسفتنا (كالفارابي وابن سينا) ومتصوفينا بتعالي الإله على العالم المحسوس شائبة «مثالية» في مذاهبهم، تتناقض مع توجههم البانتيئي[20].

فنحن نرى أن في كل المذاهب الفلسفية البانتيئية يكون «الإله» مبايناً للموجودات المادية ومحايثاً لها في آنٍ واحد. إنه ديالكتيك الوحدة والكثرة: المستقيم لا يشبه النقطة في شيء، مع أنه ليس إلاّ مجموعة نقاط. إن «الكل» («الواحد»، «الموجود الأول»، «واجب الوجود»، «الاله». . .) يختلف نوعياً عن أي جزء من أجزائه (من الموجودات المادية الفردية)، فلا يوصف بوصف يكون لواحد منها، فهو، بهذا المعنى، «متعال» على أجزائه و«مباين» لها و«منزّه» عن صفاتها. و«الكل»، من جهة ثانية، حاضر في جميع أجزائه، و«حال» فيها و«مُشبَّه» بما لها جميعها من صفات، وبذلك يكون الإله، كما تقول الصوفية، «مجمع الأضداد»، فيجمع بين التنزيه والتشبيه، بين المباينة والمحايثة.

وقد سبق لمفكرينا في العصر الوسيط، وبخاصة لخصوم مذهب وحدة الوجود، أن وقفوا على ديالكتيك المباينة والمحايثة هذا. فابن تيمية بيَّن صلة الوصل بين الحلولية الصوفية

---

(١٨) محمد غلاب، «المعرفة عند محي الدين بن عربي،» في: الكتاب التذكاري: محي الدين بن عربي، إشراف ابراهيم بيومي مدكور (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٩)، ص ٢٠٣.

(١٩) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الانكليزية صلاح الصاوي، راجع الترجمة ونقحها ماجد فخري (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ١٣٨.

(٢٠) مثلاً: س. ن. غريغوريان، الفلسفة الوسيطة لشعوب الشرق الأدنى والأوسط (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٦)، ص ١٦٣ - ١٦٤؛ س. ج. كوليزاده، البانتيئية في أذربيجان في القرون ١٠ - ١٢ (باكو: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ٨٠، وحسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣٤٠.

وبين التنزيه الكلامي، حين جعل متكلمي الجهمية (الذين لا يُفَرِّق أحياناً بينهم وبين المعتزلة) أسلافاً للصوفية القائلين بوحدة الوجود[21]. نكتفي هنا بإيراد شهادته البالغة الدلالة «بأن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم، والنفي والتعطيل أغلب على نُظّارهم ومتكلميهم»، أو بأن «متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء»[22]. ويبسط كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، المنسوب إلى ابن حنبل، الفكرة نفسها، إذ ينسب الى الجهمية تصورهم عن الإله بأنه «في كل شيء، غير مماس لشيء ولا مباين له»، وأنه «معنا وفينا»[23].

وهكذا تتعدد اجتهادات أنصار المنهجية المادية ـ التاريخية حول معايير تحديد مادية المذاهب ومثاليتها في تراثنا الوسيط. ولكن، وبغضّ النظر عن المعيار المعتمد، وعن مدى شمولية المادية (والمثالية، بالتالي)، يبدو لنا أنّ الجدل الفكري في إطار الفلسفة بين مادية ومثالية يجب ألّا يحجب عنا صراعاً أبعد مدى وأكبر أهمية، هو الصراع بين «العقلانية» (Rationalism) و«الايمانية» (Fideism) على مستوى الحياة الفكرية عامة. فقد كان المتعصبون من الفقهاء ورجال الدين يدينون النظر الفلسفي، مادّييه ومثاليّيه على السواء. فالفلاسفة كما يقول عنهم أبو بكر الخوارزمي، «أجهل خلق الله وأحمق الناس»، «فأساس الالحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم»، و«رئيسهم أفلاطون الملحد لعنه الله»[24]. والفلسفة، عند «ابن الصلاح الشهرزوري، «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة»؛ وحتى المنطق مدان، فإنه «مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ»! وانسحب هذا الرفض للفكر الفلسفي على النظر العقلاني عامة، وكأن الدين الصحيح لا يستقيم إلّا بمعاداة العقل والحط من شأنه، فهوجم علم الكلام، لا المعتزلي فحسب، بل والأشعري معه[25]، واتُّهم أصحابه بالبدعة ونسبوا إلى الكفر. ويورد موفق الدين المقدسي في كتابه تحريم النظر في كتب أهل الكلام جملة كبيرة من الأقوال، المنسوبة إلى أئمة السلف، تعارض النظر العقلي الكلامي، ليختتمها بوصفه للمتكلمين بأنهم «شر الخليقة، الغالب عليهم الزندقة»[26] ويتهم ابن الجوزي

---

(21) بخاصة في: «الحجج النقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية،» أو «حقيقة مَذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية،» في: تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩ هـ).

(22) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣ و٧٠.

(23) انظر، عقائد السلف، نشر علي سامي النشار وعمار الطالبي (الاسكندرية: [د. ن.]، ١٩٧١)، ص ٩١ و٩٥.

(24) أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم (القاهرة: المطبعة العلمية، ١٨٩٢)، ص ٦١ - ٦٢.

(25) موقفنا من ذلك في: توفيق سلوم، «نحو قراءة جديدة لتراثنا: الحلقة الثانية: العقلانية المظلومة،» الطريق، السنة ٤٤، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٥).

(26) موفق الدين المقدسي، تحريم النظر في كتب أهل الكلام، تحقيق جورج مقدسي (لندن: [د. ن.]، ١٩٦٢)، ص ١٧ و٥١.

أصحاب الكلام بأن علمهم «أفضى بأكثرهم الى الشكوك، وببعضهم الى الالحاد»[٢٧]. وبذلك كان أصحاب النظر العقلي، سواء منهم الفلاسفة، بغضّ النظر عن الخلاف بين ماديهم ومثاليهم، أم المتكلمون، رغم الفوارق بين المعتزلة والأشاعرة منهم، يمثلون جميعاً طرفاً واحداً، مقابلاً للطرف «الإيماني».

وفي ضوء هذا نذهب إلى أن ثنائية «عقلانية ـ ايمانية» ليست أعمّ من ثنائية «مادية ـ مثالية» فحسب، بل وأكثر قدرة على التعبير عن جوهر المناقشات الفكرية في تراثنا الوسيط.

٢ ـ حول سوسيولوجيا التراث الفكري

سبق لهيغل (ولماركس بعده) أن وصف الفلسفة بأنها «زبدة عصرها الروحية». والفلسفة، عند هيغل، تتطابق مع «روح العصر»، مع «روح الشعب». «فإن نمطاً معيناً من الفلسفة يتوافق زمنياً مع نمط معيّن من الشعوب التي تعيش الفلسفة بين ظهرانيها، مع نظامها الحكومي وشكل الادارة لديها، مع أخلاقها وحياتها الاجتماعية، مع مساعيها وأعمالها في ميدان الفن والعلم، مع دينها، مع مصائرها الحربية وعلاقاتها الخارجية»[٢٨]. ومن هنا «فإن الفلسفة لا يمكن أن تلبي الا المصالح التي تتوافق مع عصرها»[٢٩].

وبالاتفاق مع هذه الرؤية تؤكد المنهجية المادية ـ التاريخية على أن للفكر عامة، وللفلسفة خاصة، جذورهما وجوانبهما الاجتماعية. والأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية متعددة ومتشابكة. ويتصل أول هذه الأبعاد بحقيقة أن الفلسفة تظهر عموماً لتلبية احتياجات اجتماعية معينة. وقد انتبه مفكرونا في العصر الوسيط إلى هذا البعد. ومن ذلك ما يحكيه الشهرزوري عن نشأة العلوم، التي كانت في العصر الوسيط تندرج ضمن المباحث الفلسفية: فعلم النجوم وضعه الكلدانيون «بسبب اقبالهم على صناعة الفلاحة والملاحة، وهما لا يستغنيان عنه»؛ والهندسة اخترعها المصريون «بسبب احتياجهم اليها لكسح النيل مزارعهم في كل سنة»؛ وعلم الحساب كان أول من ابدعه أهل حمص ومن يليهم «لأنهم كانوا تجاراً مسافرين، محتاجين إلى الحساب لأرباحهم وحفظ رؤوس أموالهم عليهم، في شرائهم وبيعهم وخسراناتهم»؛ وعلم الطبائع كان من الشام منشؤه، «وسببه الوباء، الذي كان يكثر بنواحيهم ويعم»، وهَلُمَّ جرّا[٣٠].

ومن هذه الزاوية، زاوية الاحتياجات الاجتماعية ـ الحضارية، تنظر المادية ـ التاريخية الى ظهور المباحث الفلسفية، والكلامية قبلها، عند العرب. فعند تفسير ظاهرة، مثل حركة نقل العلوم الفلسفية التي نشطت في عصر المأمون، ترفض المنهجية المادية ـ التاريخية التعليل

---

(٢٧) أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تلبيس إبليس، نشره محمد منير الدمشقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٨٤.

(٢٨) هيغل، **المؤلفات**، مج ٩، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٩) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٤٨.

(٣٠) شمس الدين محمد بن محمد شهرزوري، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق محمد بهجة الأثري، في: **نصوص فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم مدكور**، اشراف وتصدير عثمان أمين (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ١٥٩ وما بعدها.

السطحي، الذاتي والساذج، الذي درج عليه المؤرخون منذ ابن النديم، والذي يربط تلك الحركة بأن المأمون رأى في منامه أرسطو، فسأله بعض الأسئلة، فلما نهض المأمون من منامه طلب ترجمة كتب أرسطو. فلفهم هذه الظاهرة فهماً صحيحاً يجب الالتفات - كما يلاحظ د. حسين مروّة - إلى «ظروف حركة التاريخ وما خلقته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات ضرورية، هي التي عقدت الصلة، بصورة موضوعية، بين الفكر العربي - الاسلامي والفلسفة اليونانية. . . فما كان لأرسطوطاليس أن «يحظى» بلقاء المأمون في منامه لولا أن هذا الفيلسوف كان موجوداً بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون وسبقوا حلمه «الخلّاق»! وليس هذا الكلام استهزاءً بالمأمون نفسه، وهو الذي أدى دوره العظيم حقاً في تطوير تلك الصلة، ولكنه أداه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارىء، أو لمصادفة عابرة، أو إرادة ذاتية»(٣١).

مثال آخر. عند محاولة فهم ظهور مسألة القدر في المناقشات الكلامية الأولى، ترفض المنهجية المادية - التاريخية التفسيرات التي ترجع منشأ المسألة عند المفكرين العرب إلى التأثر بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب (دو بور)، أو تردّه إلى مبدأ فكري عام ومجرد، مثل «الضرورة الفلسفية للعقل الانساني» و«القضايا الخالدة» (ماكدونالد، أحمد أمين)، أو ترى فيه نتيجة لمحاولة التوفيق بين نصوص القرآن الظاهرة التعارض (غولدتسيهر). . . الخ. وخلافاً لمثل هذه التعليلات تؤكد المادية التاريخية على القاعدة الاجتماعية - السياسية التي كانت وراء قيام مشكلة الجبر والاختيار لدى المسلمين (اشاعة الحكام الأمويين للجبر تأييداً لسلطانهم وتبريراً لأعمالهم، وما إلى ذلك)(٣٢).

ذلك هو أول الأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية، والفكرية عامة: مشروطيتها الاقتصادية - الاجتماعية والطبقية - السياسية. ويتمثل ثاني هذه الأبعاد في المباحث الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية والحقوقية، التي كانت تشكل عادة جزءاً عضوياً من الفلسفات السابقة: مباحث الإمامة لدى المتكلمين، ومشاريع «المدينة الفاضلة» (و«الحكمة العملية» عموماً) عند الفلاسفة. . . إلخ. وجليّ أن الموقع الاجتماعي والسياسي للمفكر لابد أن يترك بصماته على كيفية حله للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المطروحة.

ويرتبط ثالث الأبعاد السوسيولوجية للفكر الفلسفي بواقع أن الوعي الاجتماعي، وبخاصة الايديولوجيا، ليس مجرد انعكاس سلبي للوجود الاجتماعي، وإنما يمارس عليه تأثيراً نشيطاً وفعالاً. ولذا فإن وجهة المذهب الاجتماعية تتجلى أيضاً في دوره في الصراع الاجتماعي - السياسي، وفي تأثيره على القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية نفسها.

وثمة بعد رابع لسوسيولوجية الفكر الفلسفي، يتمثل في تأويل اجتماعي (طبقي - سياسي) معين للأفكار - الانطولوجية والغنوصيولوجية. وهنا ينبغي التأكيد أن هذه الأفكار تخلو، عموماً وبصورة مباشرة، من الصبغة الاجتماعية - السياسية. فنظرية العناصر الأربعة

---

(٣١) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥٥ وما بعدها.

(القائلة ان الأجسام الأرضية تتألف من التراب والنار والماء والهواء)، التي بقيت سائدة حتى القرن الثامن عشر، وتبناها، على السواء، الماديون والمثاليون، «التقدميون» و«الرجعيون»، مثال جلي على خلو الآراء الانطولوجية، بحد ذاتها، من الوجهة الاجتماعية ـ الطبقية والسياسية.

ومع ذلك، فإن الأفكار الانطولوجية والغنوصيولوجية، المحايدة اجتماعياً بحد ذاتها، قد تُأوَّل اجتماعياً ـ سياسياً. وهنا يجب الانتباه إلى أن هذا التأويل يحتمل، عادة، أكثر من وجه. فالجبرية، مثلاً، قد تبرر القعود والاستكانة، وقد تدفع إلى النهوض والانتفاضة. ولذا لم يكن مستغرباً أن نجد الجبريين ليس في أوساط الحكام الأمويين فقط، بل وفي صفوف الثائرين عليهم (جهم بن صفوان، مثلاً). مثال آخر: قال لوك (وكان محقاً في ذلك بدرجة ما)، في نقده لنظرية الأفكار الفطرية، انها تخدم الحكم الاستبدادي؛ وكانت هذه النظرية، عند أفلاطون مثلاً، دعماً للتفاوت الاجتماعي بين الناس، أي كانت تتسم بطابع ارستقراطي. ولكن لوك لم ينتبه الى امكانية تأويل آخر للنظرية، وهو ما أتى به ديكارت، الذي ذهب الى أن تلك الأفكار الفطرية مشتركة وعامة بين الناس كافة، فكانت هذه النظرية عنده ذات منحى ديمقراطي. وفي **لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية ـ الألمانية** بيَّن انغلز أن الموضوعة الهيغلية الشهيرة ـ «كل ما هو موجود معقول، وكل ما هو معقول موجود»، ليس من الضروري أن تُأوَّل تأويلاً محافظاً فقط، من شأنه تبرير الواقع القائم واسباغ المعقولية عليه، بل يمكن أيضاً أن تُأول بروح ثورية، فلا تعترف بواقعية إلّا ما هو معقول.

هذه الأبعاد الأربعة، المأخوذة في ترابطها وتكاملها، تمثل ما يعرف أحياناً في المنهجية المادية التاريخية بـ «حزبية الفلسفة»، ولكن مبدأ «الحزبية» بالذات هو أكثر مبادىء المنهجية المادية ـ التاريخية عرضة للابتذال وسوء الفهم، ليس من قبل ممثلي الايديولوجيا الأخرى فقط، بل ومن قبل أنصار تلك المنهجية نفسها أحياناً.

فقد سبق لانغلز القول «إن المنهج المادي يتحول إلى نقيضه عندما لا يستعمل دليلاً مرشداً في البحث، بل يتخذ قالباً جاهزاً، تفصّل عليه الوقائع أو يعاد تفصيلها»[٣٣]. والانحراف بالمنهجية المادية ـ التاريخية الى ضدها يتجلّى، فيما يخص مسألة حزبية الفلسفة، في السعي لرد الأفكار الفلسفية ردّاً مباشراً الى القاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية، وفي إعطاء تفسير «اقتصادي» أو «اجتماعي» أو «طبقي» لكل مفهوم أو فكرة فلسفية. تلك هي النزعة «الاقتصادوية» أو «الاجتماعوية»، التي تبتذل الرؤية المادية التاريخية، والتي ترتب على كلاسيكيي المادية التاريخية نفسهم خوض نضال عنيف ضدها.

ففي العقدين الأخيرين من القرن الماضي راجت لدى عدد من الشباب، من أتباع الفهم المادي للتاريخ، نزعة لرده إلى التأويل الاقتصادي. وراح انغلز يعبّر عن أسفه لسوء فهم المادية ـ التاريخية هذه، فيقول: «ان للفهم المادي للتاريخ، لليوم، مجموعة من الأصدقاء، الذين

---

(٣٣) ماركس وانغلز، المؤلفات، مج ٣٧، ص ٣٥١.

يرون فيه حجة لئلا يدرسوا التاريخ»(٣٤). وهكذا يتكرّر ذلك الوضع نفسه، الذي قال فيه ماركس عن «الماركسيين» الفرنسيين أواخر السبعينات: «أعرف شيئاً واحداً هو أنني لست ماركسياً»(٣٥).

وعلى نحو مماثل، ترتب على لينين، في أوائل القرن الحالي، التصدي لابتذال المنهجية المادية ـ التاريخية على يدي شولتيكوف في كتابه **تبرير الرأسمالية في الفلسفة الأوروبية الغربية، من ديكارت الى ماخ**، ففي هذا الكتاب انبرى شولتيكوف لاثبات «أن المصطلحات والصياغات الفلسفية، كلها وبدون استثناء.... تعابير عن الطبقات والفئات والخلايا الاجتماعية وعلاقاتها المتبادلة». وقد كان لينين حازماً في معارضته لـ «تخريجات» شولتيكوف الاجتماعوية هذه، حيث وصف الكتاب بأنه «صورة كاريكاتورية للمادية في فهم التاريخ»، و«نموذج على الامعان المفرط للمادية»(٣٦).

وهكذا فإن المنهجية المادية ـ التاريخية لا تسمح بأي ابتذال لمسألة «حزبية» الفلسفة، والفكر عامة. وهي بعيدة كل البعد أيضاً عن التصور، الذي يصادف أحياناً في الأدبيات المبسطة، والذي يذهب إلى أن المنهجية المادية ـ التاريخية تعتبر المادية تقدمية وثورية عموماً (على الصعيد الاجتماعي ـ السياسي)، وتصوّر المثالية (والدين معها) رجعيةً ومحافظةً. فإن أحداً من كلاسيكيّي المادية ـ التاريخية لم يطرح شيئاً من هذا القبيل!

بهذا الصدد يكفي الرجوع إلى أقوال انغلز بخصوص الحركات الفكرية في العصر الحديث، حيث كانت البرجوازية الأوروبية الصاعدة، التقدمية في ذلك الحين، تخوض الصراع ضد الاقطاعية المتوارية عن مسرح التاريخ. فيذكر انغلز أن نضال البرجوازية في سبيل تحررها من نير الاقطاع، منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن السابع عشر ضمناً، قد صيغ في قوالب دينية، وذلك «أن مشاعر الناس كانت متخمة بالغذاء الديني، ولذا فإن العمل لانهاض حركة عاصفة كان يتطلب وبالضرورة، أن تقدم لهم مصالحهم الذاتية في لباس ديني»(٣٧). وهو ينوّه أيضاً أنه في ظروف ذلك العصر، حيث سيطرت الايديولوجيا الدينية، «كان لابد لكافة المذاهب الثورية ـ الاجتماعية منها والسياسية ـ أن تتجلى، على الأغلب، في صورة هرطقات دينية في الوقت ذاته»(٣٨).

ويتحدث انغلز عن المذاهب المادية في انكلترا العصر الحديث (هوبس، مثلاً)، فيصفها بأنها ارستقراطية النزعة، حتى ورجعية أحياناً، ولذا فإنه على النقيض منها «كانت الطوائف البروتستانتية بالذات، وهي التي كانت تقدم الراية والمناضلين في الصراع ضد آل ستيوارت، تغذّي أيضاً القوى المكافحة الرئيسة بين قوى الطبقة الوسطى (البرجوازية) التقدمية»(٣٩).

وفي فرنسا، ومع كل التقدير لدور ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين في التحضير

---

(٣٤) في رسالته الى شميدت بتاريخ ١٨٩٠/٨/٥.
(٣٥) ماركس وانغلز، المصدر نفسه، مج ٣٧، ص ٣٧٠.
(٣٦) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٢٩، ص ٤٧٤.
(٣٧) ماركس وانغلز، المصدر نفسه، مج ٢١، ص ٣١٤.
(٣٨) المصدر نفسه، مج ٧، ص ٣٦٠.
(٣٩) المصدر نفسه، مج ٢٢، ص ٣١١.

الفكري للثورة الفرنسية الكبرى، يعترف أنصار المادية ـ التاريخية بأن روسو، الذي كانت أفكاره مثالية ودينية، «كان، بلا شك، أكثر ثورية من الماديين لامتره وهولباخ وهيلفيتيوس»[٤٠].

وعليه، فإن المنهجية المادية ـ التاريخية لا تطابق أبداً بين ثنائية «مادية ـ مثالية» وثنائية «تقدمية ـ رجعية» أو «ثورية ـ محافظة». فتقدمية المذاهب الفلسفية أو رجعيتها تتحدّد في ضوء الدراسة التاريخية العيانية لموقعها في الصراع الاجتماعي ـ السياسي، وليس في ضوء الأحكام المجردة المسبقة. وهذا الصراع يجري عادة في اطار تشكيلة اجتماعية معينة: مشاعية، عبودية، اقطاعية، برجوازية. ومن هنا فإن تقدمية هذه أو تلك من الأفكار أو المذاهب أو الحركات تتوقف على مدى مساعدتها في ترسيخ علاقات اقتصادية ـ اجتماعية أكثر تقدماً على سلم التشكيلات الاجتماعية[٤١].

وعند الحديث عن ضرورة استجلاء المنحى الاجتماعي ـ السياسي للمذاهب الفكرية تؤكد المنهجية المادية ـ التاريخية على أن الحزبية ـ الاجتماعية لفيلسوف أو لمدرسة فلسفية معينة، قد لا تكون متعمّدة، وقد لا يكون الفيلسوف نفسه على وعي بها. ففي **الثامن عشر من برومير لويس بونابرت** يشير ماركس، في معرض الكلام عن ماديّي القرن الثامن عشر، إلى أنه يجب عدم الظن أن البرجوازية الصغيرة تسعى إلى تحقيق مصالحها الأنانية، الطبقية الضيقة؛ على العكس، فإنها تعتقد أن شروط تحريرها هي الشروط الوحيدة لتحرير المجتمع المعاصر ككل.

ثم إن الفيلسوف يعبّر، عموماً، عن مصلحة الطبقة ككل، وليس من الضروري أن يعبر عن مصالح حزب معين منها، رغم ما قد يكون بين هذه الأحزاب من اختلافات وفروق. فأرسطو، مثلاً، كان ايديولوجي الطبقة السائدة في المجتمع العبودي. ومع أنه كان من أعضاء الحزب المقدوني نجد أن المصالح الخاصة لهذا الحزب لم تنعكس في فلسفته.

وأخيراً، ينبغي التنويه بأن «تحزب» أنصار المنهجية المادية التاريخية لصالح المادية عموماً في تاريخ الفكر الفلسفي ليس تعصباً أعمى، ليس انتصاراً للمادية أيّا كانت ضد المثالية أياً كانت. فمن المعروف قول لينين في **الدفاتر الفلسفية** (في معرض التعليق على مؤلف هيغل **محاضرات في تاريخ الفلسفة**): «ان قرابة المثالية الذكية إلى المادية الذكية أكثر من قرابة المادية البليدة»[٤٢].

وبهذا الصدد نعيد إلى الأذهان أنّ مؤسسي المادية ـ التاريخية أعلنا تبرؤهما من مادية

---

(٤٠) أ. بوغومولوف وت. أويزرمان، **أسس نظرية العملية التاريخية ـ الفلسفية** (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٣)، ص ٢٤٧.

(٤١) تناولنا هذه المسألة بتفصيل أكبر في: توفيق سلوم، «نحو منهجية ماركسية في دراسة التراث: الحلقة الثانية: في البعد الاجتماعي للمذاهب الفلسفية،» **النهج**، السنة ٤، العدد ١٤ (١٩٨٧).

(٤٢) لينين، **المؤلفات الكاملة**، مج ٢٩، ص ٢٤٨.

المفكرين الألمان فوغت وبوخنر ومولیشوت، التي وصفاها بالمادية العامية في حين افتخرا بأسلافهما من اعلام المثالية الألمانية الكلاسيكية. ومن ذلك قول انغلز: «اننا، نحن الاشتراكيين الألمان، نعتز بأننا ننحدر ليس فقط من سان سيمون وفورييه وأوين، بل ومن كانط وفيخته وهيغل»[٤٣].

٣ ـ زوايا ثلاث في النظر الى التراث

ولكن المنهجية المادية ـ التاريخية في دراسة التراث لا ترد إلى النظر الى المذاهب الفلسفية، والفكرية عامة، من خلال موقعها في الصراع بين المادية والمثالية على المستوى النظري ـ الفلسفي، أو بين التقدمية والرجعية على الصعيد العملي ـ الاجتماعي. فهذه الزاوية في رؤية التراث ليست إلاّ واحدة من زوايا أخرى، بحيث يؤدي الاقتصار عليها، أو المبالغة فيها، إلى تبسيط المنهجية المادية ـ التاريخية وتشويهها.

فثمة زوايا أساسية ثلاث، يُنظَر منها إلى فكرنا في العصر الوسيط، ولكل منها معيارها الخاص في اختيار المادة وتقويمها، وأسلوبها الخاص في عرضها.

فهناك، أولاً، المنظور التاريخي ـ العالمي، أي تناول التراث من خلال موقعه في الفكر الانساني العالمي. وهنا يتم الانطلاق من قول المادية ـ التاريخية (والمثالية الهيغلية قبلها) بأن الفكر الفلسفي قد تطور، في خطوطه العامة العريضة، صعوداً، من الأدنى إلى الأعلى. وفي ضوء هذا ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه، في المقام الأول، تاريخ تطور معرفة الناس الفلسفية للعالم، تاريخ تقدم أفكارنا ومفاهيمنا واغتنائها عن الأسس والقوانين العامة للوجود والمجتمع وعملية المعرفة. وأسلوب العرض الأمثل هنا هو إبراز مشكلات وقضايا فلسفية معينة، وتتبع تطورها التاريخي، بحيث يأتي تاريخ الفلسفة تاريخاً لظهور القضايا الفلسفية وحلّها. وهذا اللون من التأريخ للفلسفة هو ما قصده لينين بقوله: «تاريخ الفكر من وجهة نظر تطور وتطبيق مفاهيم المنطق ومقولاته العامة ـ ذلك هو المطلوب»[٤٤]. وقد جاءت توصية لينين هذه في معرض تعليقه على مؤلف هيغل علم المنطق، الذي يلخّص «منطقياً» تاريخ الفلسفة، والذي لا يزال، بمعنى ما، مثالاً يُحتَذى. ومن الجلي أن تناول المذاهب الفلسفية من هذا المنظور هو تناول معرفي في المقام الأول، ينتقي منها ما أسهم فعلاً في اغناء مسيرة الفلسفة العالمية[٤٥].

وهناك، ثانياً، المنظور الجغرافي ـ القومي، أي تناول التراث من زاوية موقعه في

---

(٤٣) ماركس وانغلز، المؤلفات، مج ١٩، ص ٣٢٣.

(٤٤) لينين، المصدر نفسه، مج ٢٩، ص ١٥٩.

(٤٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن كلاسيكيّي المادية التاريخية قد نوّهوا بـ «الفكر الحر المتفائل» القادم من العرب، والذي ساهم ـ كما يقول انغلز في مقدمته: ديالكتيك الطبيعة ـ في ظهور عصر النهضة والتمهيد للمادية الفرنسية، وبالتالي، في نشأة المادية الديالكتيكية الحديثة. كما واهتم لينين بالغ الاهتمام بابن خلدون، عندما علم بطروحاته القريبة من الفهم المادي للتاريخ، وتساءل: «ترى، أليس في الشرق مفكرون عظام آخرون، مثل ابن خلدون؟».

مجتمعه وعصره، في إطاريه المكاني والزماني، وفي بيئته «القومية». وهنا ينظر إلى الفلسفة على أنها، قبل كل شيء، زبدة عصرها وخلاصته، وتؤخذ من جهة منحاها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وارتباطها بـ«البنية التحتية»، وخصوصياتها «القومية» و«الدينية». . . إلخ . وفي إطار هذا التناول يتم التركيز على المنحى الايديولوجي للمذاهب، موقعها في الصراع بين المادية والمثالية، بين القوى التقدمية (الثورية) والرجعية (المحافظة). ومن هذه الزاوية تسترعي المذاهب والأفكار الانتباه، قبل كل شيء، من حيث دورها في ذلك الصراع، ومدى تعبيرها عن خصوصية عصرها وشعبها، وهلمّ جرّا.

ثالثاً، وأخيراً، هناك **المنظور الاستلهامي ـ التعبوي**: تناول التراث في ضوء هموم الحاضر، واستخدامه في حل المشكلات القائمة اليوم . . . الخ .

وهذه المنظورات الثلاثة لا يستثني واحدها الآخر، بل يكمل بعضها بعضاً، حتى وقد تتداخل أحياناً. ومع ذلك، فإنّ بينها فروقاً جذرية. فهي تختلف، كما هو جليّ، في أسلوب العرض. وإذا كان المنظور الجغرافي ـ القومي يتطلب التعامل مع التراث ككل متكامل، فإن المنظورين الآخرين يستلزمان «الانتقائية»: اختيار بعض المذاهب أو الأفكار فقط. ولربما كان في هذا التمييز مخرج من الجدل، العقيم في بعض جوانبه، والذي دار، وما زال يدور، بين الباحثين حول كيفية تناول التراث: من زاوية شمولية أو انتقائية؟

ويتصل بهذا التباين اختلاف في معايير التقويم (والاختيار بحدّ ذاته تقويم بمعنى ما!). فالقيّم من زاوية معينة قد لا يكون قيّماً من زاوية أخرى. فمن المعروف، مثلاً، أن هناك مذاهب كثيرة، كان لها تأثير بالغ على الحياة الروحية في هذه المنطقة أو تلك، أو لدى هذا الشعب أو ذاك، ولكن مضمونها المعرفي ـ النظري كان ضحلاً وزهيداً، ولذا قد لا تثير الاهتمام من الزاوية التاريخية ـ العالمية، رغم أهميتها من المنظور الجغرافي ـ القومي. فقد قدّر لينين عاليّ التقدير المناحي المادية في فلسفتي هيرتزن وتشيرنيشيفسكي، وأشاد بدورها في حياة روسيا الفكرية، مع أنه كانت قد تشكلت إلى ذلك الحين، على الصعيد العالمي، صيغة أرفع من الرؤية المادية، هي المادية الديالكتيكية.

ومن شأن مثل هذا التناول «المزدوج» أن يساعد في حل بعض المشكلات، التي لا تزال موضع جدل بين الباحثين، مثل قضية تقويم مكانة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الأرسطيين العرب. فحتى لو سلمنا جدلاً بأن هؤلاء الفلاسفة لم يتقدموا كثيراً على أرسطو يجب النظر إلى إبداعهم في إطار منطقتهم وعصرهم، آخذين بالاعتبار حالة التفكير النظري في مجتمعهم ذاك، وطبيعة الصراع الايديولوجي فيه، وعندئذٍ تتبدّى لنا مآثرهم في ضوء مغاير تماماً.

ولنأخذ مثالاً آخر، حسّاساً بعض الشيء بالنسبة إلينا، نحن أنصار المنهجية المادية التاريخية، ألا وهو كيفية النظر إلى الحركات والمذاهب والأفكار «الشعبية» و«الثورية»، المعارضة للتفاوت الطبقي والاجتماعي في العصر الوسيط. فإن استلهام هذه الحركات

والأفكار شيء، وتقويمها في ظروف عصرها شيء آخر. ففي فترة نهوض الاقطاعية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى العبودية والمشاعية البدائية على السواء) أو البرجوازية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى الاقطاعية وما قبلها) كانت الحركات والايديولوجيات «السوائية» و«المشاعية» رجعية، رغم كل ثوريتها. فقد كانت تعترض مسيرة التاريخ الصاعدة في عصر، لم تكن فيه ثمة إمكانية تاريخية لإقامة بديل «اشتراكي» أكثر تقدماً[46]. ومن هنا تأتي صعوبة التوفيق بين الأحكام والتقويمات في عمل واحد، يحاول صاحبه الجمع بين التأريخ للتراث واستلهامه في النضال الايديولوجي، الأمر الذي لم ينتبه إليه أحياناً بعض أنصار المنهجية المادية ـ التاريخية بين باحثينا التراثيين.

ونعود إلى المنظور الاستلهامي ـ التعبوي فنقول: إن المنهجية المادية ـ التاريخية ترفض رفضاً باتاً كل ألوان العدمية التراثية والنزعة الكوسموبوليتية، سواء منها دعوات أنصار «العصرنة» من الليبراليين المنادين بالقطيعة التامة مع الماضي وتراثه وتقاليده وبالأخذ بالحضارة الغربية، أم طروحات أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى الاشتراكية، ويتوهمون بناء صرح الثقافة الاشتراكية بمعزل عن التراث وبعيداً عنه[47]. فالثقافة الاشتراكية «يجب ان تأتي تطويراً طبيعياً لمخزونات الثقافة، التي جمعتها البشرية تحت نير المجتمعات الرأسمالي والاقطاعي والدواويني»[48].

إن أنصار المادية ـ التاريخية يطمحون لأن يكونوا «الحافظون للتراث والأكثر أمانة له»[49]. ولكن هذه الأمانة ليست للتراث كل التراث، كما يحلو لبعض أنصار النزعة الفلسفية الماضوية. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والتشتت القومي، والجهل والظلم، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء، الأفكار والمذاهب، الأحداث والمواقف، التي تشحذ الهمم وتعبىء الصفوف بما يخدم قضية التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية، واشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين «استضعفوا في الأرض». وفي هذا المضمار بالذات ندعو لأن يتسابق المتسابقون ويتنافس المتنافسون!

---

(٤٦) تناولنا هذه المسألة في: سلوم، «نحو منهجية ماركسية في دراسة التراث: الحلقة الثانية: في البعد الاجتماعي للمذاهب الفلسفية».

(٤٧) انظر: توفيق سلوم، «في المسألة التراثية،» الطريق، السنة ٤٦، العددان ٥ ـ ٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧).

(٤٨) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٤١، ص ٣٠٤.

(٤٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٥٤٢.

الفصل السابع عشر
نحن والفكر المستورد

د. هشام غصيب(*)

توطئة

تسعى هذه الورقة إلى دراسة النمط القائم لاستيراد المنتوجات الفكرية في الوطن العربي. لكنها لا تقصر اهتمامها على استيراد المفهومات المجردة، بل إنها تتدبر الفكر في معناه الشمولي الذي يتضمن الثقافة والأطر المؤسسية والمواقف والمعضلات الحضارية، إضافة إلى المفهومات المجردة. وتركز الورقة بصفة خاصة على الأبعاد التدميرية والاغترابية لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن العربي، فتبرز المعضلات الاجتماعية والحضارية الممضّة التي تنجم عمّا يتعرض له الوطن العربي من غزو (استيراد قسري) على جميع الصُعُد: صعيد الاقتصاد (التقانة)[1]، وصعيد الفكر (المفهومات) وصعيد الوعي الحضاري (العدمية) وصعيد الإدارة والتنظيم (المؤسسات العصرية) وصعيد السياسة (الدولة وإشكالية الاستبداد). ويتضح من ذلك كله أن خطورة استيراد الفكر في حال الوطن العربي لا تعود إلى الاستيراد الفكري في حدّ ذاته، بل إنها تعود إلى الجوهر الإمبريالي للعلاقة القائمة بين الوطن العربي وبين الغرب. فهذا الجوهر هو الذي يكسب الاستيراد الفكري طابع الغزو ويكسبه أبعاده التدميرية الاغترابية.

ويقودنا هذا العرض إلى طرح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، والذي يتمثل في سيرورة الاستغراب (نقيض الاستشراق)، وهو البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية. ويهدف الاستغراب إلى استنطاق التراث الأوروبي الحديث ومعاناته واستملاكه بنقده بما ينسجم ومقتضيات التحرر والنهوض.

وننهي الدراسة باستنطاق اللحظات الحاسمة للتطور الأوروبي الحديث من أجل استنباط مهمات النهوض والتحرر في الوطن العربي.

(*) الجمعية العلمية الملكية (عمّان ـ الأردن).

(١) تكنولوجيا: Technology/ Technologie.

أولاً: مقدمة: الرأسمالية العربية

من المتفق عليه لدى الدارسين أن العلاقات الاجتماعية السائدة في الوطن العربي تجمع بين سمات الحقب ما قبل الرأسمالية وبين سمات الحقبة الحديثة، وإن كانت الهيمنة فيه من نصيب نمط الإنتاج الرأسمالي. لكن رأسماليته ليست من النوع السائد في المراكز الرأسمالية الكبرى، والذي يعمد إلى تثوير وسائل الإنتاج وأدواته باستمرار وإلى إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المتبقية في هذه المراكز[٢]. بل إنها من النوع التابع الذي تقع شروط إعادة إنتاجه خارج إطاره[٣]، والذي يعمد إلى تجديد أنماط الإنتاج الأخرى[٤]. وفي ذلك بالذات يكمن جوهر تخلف هذا المجتمع. إذ إن هذه التبعية واستمرار علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية يحولان دون اكتمال البناء القومي الحديث ودون اطلاق الطاقات الإنتاجية للمواطن العربي[٥].

بل ألا يبدو مفهوم «الخلق الحضاري» غريباً باهتاً في بيئتنا المزقة المتخلفة، فيقع نشازاً على مسامعنا المرهقة بضجيج الاستهلاك؟ أليست هناك هوة عميقة تفصلنا اليوم عن إنسانية الحياة، إن جاز التعبير، تلك الإنسانية النابعة من حيوية التاريخ والحضارة؟ ولكن ما لنا والأمر؟ هذا ما تتطلبه بنية الاقتصاد العالمي اليوم: لنا دورنا الاقتصادي الذي حددته رأسمالية الغرب لنسير بموجبه على حساب إنسانيتنا وملكاتنا البشرية، لنقدّم بموجبه القرابين من ثروات أرضية وطاقات بشرية «غير خلاّقة» على مذبح ربحية رأسمالية الغرب، لكي يتسنّى لبعضنا أن يصل إلى مرتبة الكمال في الاستهلاك، استهلاك كل غريب عجيب يردنا من الخارج. هذا دورنا: أن يستهلك بعضنا ويبتلع ويستهلك وكأنه لم يستهلك ولم يبتلع ولم يستهلك البتة، أن يستهلك من دون أن يستوعب، أن يستوعب من دون أن يبدع. هذا هو المطلوب منا: أن نسلخ عن أنفسنا تلك المعيقات الهامشية التي لا تلزمنا البتة ضمن الإطار الذي خطّه لنا أسيادنا، أعني أن نسلخ عن أنفسنا الفكرَ والتفكيرَ والثقافة والتثقيف، بل الحياة النابضة

---

(٢) خير عرض لهذه السمة من سمات رأسمالية المراكز نجدها في:

Vladimir Illich Lenin, «The Development of Capitalism in Russia,» in: *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1964), vol. 3, and Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1982), pp. 35-46.

(٣) ثمة معالجة مستفيضة لمفهوم إعادة الإنتاج في كل من:

Karl Marx, *Capital* (London: Penguin, 1978), vol. 2, and Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital* (New York: Monthly Review Press, 1968).

(٤) ثمة إجماع على هذه السمة لرأسمالية الأطراف، أنظر مثلاً: مهدي عامل [حسن حمدان]، **مقدمات نظرية** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، و

Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, 2 vols. (New York: Monthly Review Press, 1974).

(٥) انظر في هذا الصدد:

Paul Baran, *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1974), and Samir Amin, *The Arab Nation* (London: Zed Press, 1978).

وحركة التاريخ. يكفي أن نكون مجرّد مستهلكين لتقليعات الغرب وبِدَعه: فقاعات متلاشية على سطح التجارة الدولية.

هذا الخلق الحضاري، إذاً: أهو وهم بصفته يتنافى مع الواقع الذي نعيشه؟ ولكن، مذ متى نحتكم إلى الواقع الآني ونحن نعلم أن آنيته تنفيه بوصفه واقعاً حقيقياً لأنها تحمل بذور نقيضه بين ثناياها؟ ينبغي إذاً ألاّ نبالي إن ناقض الواقع الآني أحلامنا، لأنه ينبغي ألاّ تكون بصيرتنا وقْفاً على اللحظة الآنية، بل أن تمتد على طول التاريخ وعرضه: الميدان الحقيقي لإدراك كُنه الواقع. لسنا نبالغ إذاً إن اعتبرنا الواقع الآني وهماً، واعتبرنا نقيضَه الخلاّق هو الواقع الطبيعي الحقيقي للإنسان. فالحق أنّ واقعنا الآني ليس سوى واقع نسياننا الحياة الإنسانية الحقة وقانون حركتها الأساسي. هذا هو مبرر محاولتنا المستمرة نقدَ الواقع.

وفي ضوء هذا التحديد للهوية الاجتماعية المعاصرة للمجتمع العربي، تبرز مجموعة من الأسئلة من الصعب حقاً تفاديها، وهي:

ـ كيف تختلف الرأسمالية الطفيلية السائدة اليوم في الوطن العربي عن نظيرتها الغربية على الصعيد الحضاري؟ وبعبارة أخرى، ماذا حقق الوطن العربي من عناصر التقدم والنهوض حين انتقل من الحقب ما قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية الطفيلية الحديثة؟ هل نقله هذا التحول فعلاً إلى الحقبة الحديثة؟ هل حقق بذلك ما سبق أن حققته أوروبا حين انتقلت من الإقطاع إلى الرأسمالية؟

إنه من الضروري حقاً الإجابة عن هذه الأسئلة إذا أردنا الإجابة عن الأسئلة الأخرى التي تتبادر إلى الذهن في هذا المقام، وهي:

ـ ما هي أبعاد الاغتراب الحضاري الذي يعاني منه الوطن العربي اليوم بالنظر إلى وضع التخلف الذي يعيشه؟

ـ ما هي مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي اليوم؟

ـ ما هي إمكانات التقدم والتغيير التقدمي الكامنة فيه؟

ـ ما هي التناقضات السائدة في الوطن العربي بفعل وضعه المتأزم في بعديه الداخلي، والآخر الخارجي المتعلق بدور الوطن العربي في التقسيم العالمي للعمل؟

ـ ما طبيعة القوى المؤهلة لكسر علاقات التخلف الآنف ذكرها، وقهر القوى الداخلية والأخرى الخارجية التي تعمل على بقاء هذه العلاقات وديمومتها، ومن ثم تحويلها إلى علاقات عقلانية تطلق الطاقات الإبداعية للمواطن العربي ضمن إطار من الاستقلال والكرامة الوطنية، وتنجز مهمات النهوض والتقدم الحديث؟

ـ ما سبيل هذه القوى إلى ذلك؟

ليس في وسع هذه الدراسة أن تجيب عن جميع هذه الأسئلة، التي تحتاج الإجابة الوافية

الشافية عنها، على أي حال، إلى مجلدات من الدراسات النظرية وسنين من الممارسة العملية. لذا، فسنكتفي ههنا ببيان أهم أبعاد تبعيتنا الحضارية للعالم الأوروبي وأهم مظاهرها وآلياتها، ممثّلة بأنساق استيرادنا المنتوجات الحضارية لهذا العالم وطرائق استيعابنا إياها وأثر ذلك كله على نمط حياتنا الاجتماعية. وسينصبّ تركيزنا بصورة خاصة على الأبعاد الآتية:

- استيراد التقانة،
- استيراد المفهومات،
- استيراد الأمراض الحضارية،
- استيراد المؤسسات،
- مسألة الديمقراطية.

بعد ذلك، سنطرح البديل الوطني لأنماط الاستيراد الفكري السائدة والطريقة السليمة التي ينبغي أن نتعامل بها مع العالم الأوروبي ومنتوجاته. وسننهي دراستنا ببيان مهمات التقدم والنهوض الحضاري في الوطن العربي في ضوء البديل المطروح.

ثانياً: نحن والتقانة المستوردة

التقانة! حلم العالم المتخلف وكابوس العالم الرأسمالي المتقدم. هذا يتحدث ليل نهار عن سبل نقلها ودمجها في صميم الحياة الاجتماعية، وذاك يئنُّ ليلَ نهار تحت وطأة الآلة وسيطرتها على العلاقات الوجدانية والاجتماعية بين الأفراد. لكنهما يلتقيان في أن كليهما ينظر نظرة غيبية أو دينية إلى الأمر. فالأول ينظر إلى التقانة على اعتبار أنها قوة سحرية غامضة (بمثابة الإله المخلّص) قادرة على صنع المعجزات. بذلك فهو يشيّئها، بمعنى أنه يعتبرها قوة مستقلة خارجة عن إرادة الإنسان تمّت ولادتها في أوروبا، إما بمحض المصادفة وإما لسبب لا يُعقل مقفل عليه في صندوق أسرار السماء. وهذا هو أحد أسباب فشله المستمر في اقتنائها. فجلّ ما يحصل عليه لا يتعدّى بضع آلات صماء، لا تتجسد فيها التقانة إلّا تحت ظروف اجتماعية لا تتوافر فيه ولا يمكن أن تتوافر في ظلّ القيود الاقتصادية والثقافية والسياسية التي تكبّله، وبضع مهارات فنية ينقصها التوافق والانسجام.

أما الثاني (العالم الرأسمالي المتقدم)، فهو لم يشأ أن يحطّم أصنامه وآلهته التي جسّدت في الماضي علاقاتِه الاجتماعية البدائية ومُثُله العليا النابعة منها إلّا لكي يُنصّب مكانها رأس المال في شتى صوره. ورأسُ المال هذا ليس سوى علاقة اجتماعية أنتجها الانسان تحت ظروف تاريخية معينة، ثم شيّأها كما فعل من قبل مع آلهته الغيبية وأصنامه الحجريّة، وانتهى به الأمر أن نسيَ موطنها الأصلي الكامن بين جوانبه. وقد تضمنت عملية التشييء هذه تجريدَ الإنسان والأشياء المحسوسة التي يستعملها في حياته من خصوصيتها وسماتها الحقيقية ونسبَها إلى رأس المال وغيره من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المغرّبة. بذلك، تمّ نفي العلاقات الاجتماعية من فلك الأفراد (البشر) بلحمهم ودمهم إلى فلك رأس المال والسلعة التجارية، وتمّ نفي

الخصـوصيات الإنسـانيـة الأسـاسيـة، كمسؤوليـة التحكم في التنميـة الاجتـماعيـة وإصـدار الأحكام، من الأفراد والجماعات البشرية إلى رأس المال ومتـطلبات نمـوه. ولم تنجُ التِّقـانة من هذا المصير. فقد تمّ تغريبُها، شأنها شأن غيرها من الأطر الحضارية البشرية. فلم تعدْ تعبيـراً عن الكينونة البشرية والنشاط الإنساني الجماعي الخلاّق. . . بل غدت شكلاً من أشكال رأس المـال. فلما كان رأس المـال يظهـر في نظر إنسـان الرأسـمالية المُغـرَّب على شكـل أبنية وآلات ووسـائـل نقـل وأسلحـة، بـل وحتى بشر ينبض، ولما كـان بمقـدوره خَلْقُ المـزيـد من تلك المصنوعات وفق هذه النظرة المغرّبة، فإنه من الطبيعي أن تعتبر التقانة سمةً من سماتـه وشكلاً من أشكال وجوده. بل إن الوجود برمّته يغدو مظهراً من مـظاهر رأس المـال. فالحق أن رأس المال قد أضحى «براهمـا» العالم الرأسمالي المتقدم في العصر الحديث. ولما تمّت الولادة التاريخية الحقيقية للتقانـة العلمية بـوصفها قـوة اجتماعيـة فعّالـة في بدء المـرحلة الرأسـمالية من تـاريخ البشرية، فقد كان من الطبيعي أن يـرتبط وجودُهـا في أذهان النـاس بوجـود رأس المال، وأن يعتبروها أهمّ مظهر من مـظاهره. لا عجب إذاً إن نـظر الأوروبي المسحوق إلى التقـانة نـظرة العبد إلى سيده الباطش الخارج كليـاً عن إرادته، وأن نـظر إلى الآلة نـظرة البدائي إلى قـوى الطبيعة والغيبي إلى الشيطان الرجيم. إذ ليست التقانة في نظره سوى تجسيد ميكانيكي لذلك الإله القاسي (رأس المال) الذي يتخـذ من بني البشر فرائس صيـدٍ يلهو بـأقدارهـا متى شاء، شأنه في ذلك شأن آلهة «لير» شكسبير[٦].

وهكذا، فإن الموقفين المذكورَيْن كليْهما يُشَيِّئان التقـانة ويغـرّبانها، بـل ويؤلّهانها: الأول يؤلهها من حيث إنه يعتبرها الإله المخلّص، والثاني يؤلهها من حيث إنه يعتبرها مصدرَ كلّ شر في مجتمعـه. وكلاهمـا على خـطأ لأنهما يجرّدانها من النشـاط الإنسـاني العـاقـل الخـلاّق الـذي ينتجهـا. والحق أن هـذين المـوقفـين يشكّـلان وجهـين مختلفـين للشيء ذاتـه، من حيث إنهما يجدّدان ويفترضان بعضهما.

وفيما يترك الفهم المغرَّب لماهية التقانـة في العالم الـرأسمالي المتقـدم أثراً بـالغاً في نفـوس الأفراد وطبيعة الإنتاج الثقافي هناك، فإنه يترك في العالم المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، أثـراً بالغـاً على خـطط التنميـة الاجتـماعيـة ودرجـة رقيّ النـظام الاقتصـادي، ومن ثم عـلى أساسيات الحياة ذاتها. إنه، في الحالة الثانية، ليس مجرد أزمة ثقافية حادة تؤثر بصورة خـاصة على الصفوة المفكرة في المجتمع، بل إنه أيضاً عنصر أساسي في تخلف الاقتصاد الوطني وسـوء حال الغالبية العظمى من السكان. ذلك أن تـراكم الأخطاء النـاجمة عنـه يوسّـع رقعة الفـاقة والحرمان في دول العالم الثالث، المهدَّدة دوماً بالانهيار والموت الجماعي. وبصـورة خاصـة فإنـه يُنشيء في أذهان المسؤولين في العـالم الثالث بفعـل هذا الفهم المغـرّب قناعـةً بأن السبيـل إلى التنمية التقانيـة في بلادهم هي زيـادة عدد حـاملي الشهـادات من مهندسـين وفنيين، وزيـادة

---

(٦) انـظر: Karl Marx: *Grundisse: Introduction to the Critique of Political Economy* (London: Penguin, 1973); *Capital* (London: Dent, 1474), pp. 43-58, and György Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), pp. 83-222.

حجم الاستيراد للأجهزة التقانية المعقدة. إنهم في الواقع ينظرون إلى المشكلة بدلالات مقدارية، لا بدلالات كيفية كما يجب أن ينظروا إليها. وهم بذلك يعزلونها عن الظروف الاجتماعية التاريخية التي ولّدتها ويفصمونها عن التربة التي تغذيها وتكسبها معناها. فحيث إن التقانة ليست في جوهرها سوى التجسيد المادي العملي للروح العلمي المنبثق من صميم الوعي البشري، فإن تنشيطها على النطاق الاجتماعي لا يتم إلاّ بخلْق ظروف تاريخية ملائمة لنمو الروح العلمي ورفع وعي الأفراد والجماعات الوطنية، وبلورتهما في الطبيعة والمجتمع. أما الزيادة المقدارية للمهندسين والفنيين والأجهزة (المصنّعة في مجتمعات أخرى) في ظل الظروف الاجتماعية السائدة في الوطن العربي، فلن تؤدي في النهاية إلاّ إلى المزيد من التبديد للجهد الوطني وهجرة الخبرات والعقول(٧).

خلاصة القول إن التقانة ليست مجرد مجموعة من المهارات الفردية والأجهزة الصماء، وإنما هي بنية من العلاقات الاجتماعية المعقدة التي تفرض تقسيماً متطوراً ومتناسقاً للعمل. وهذا ما لا نجده في الوطن العربي. ويشكل هذا الوضع القاعدة الاجتماعية للطريقة المغرّبة التي ننظر بها إلى التقانة. وهي بدورها تعمل على تجديد هذا الوضع وتعميقه. وبعد هذا وذاك، يبدو أن لا حل للمعضلة إلاّ بالتخطيط العقلاني الشامل النابع من وجدان شعبي أصيل يصبو إلى الحرية والتقدم.

ثالثاً: نحن والمفهومات المستوردة

المفهومات صور ذهنية مركبة يتم من خلالها إدراك (فهم، استيعاب، استملاك) سيرورات وموضوعات معينة، واقعية كانت أم وهمية، طبيعية أم تاريخية، اجتماعية أم سيكولوجية. وهي تتميز: أولاً، في أنها من نتاج البشر، أو قل العقل البشري؛ وثانياً، في أنها تاريخية، بمعنى أنها تنشأ تاريخياً وتتطور كالكائنات الحية؛ وثالثاً، في أن الواحد منها لا ينشأ إلاّ تحت ظروف طبيعية وتاريخية معينة تنسجم وبنيته المنطقية؛ ورابعاً، في أنه يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة مهيأة حضارياً وتاريخياً لإنتاجه؛ وخامساً، في أنه يشير بحكم طبيعته الذهنية إلى موضوع خارجه.

والذي نودّ توكيده هنا هو أن المفهوم يولد ولادة تاريخية موضوعية معينة ويمثل في النهاية جانباً معيناً، قد يكون مستتراً، من جوانب الواقع. فهو ليس تركيباً فردياً ذاتياً رهن مشيئة الفرد ومزاجيته. وهو ليس مجرد تعريف خاوٍ يركبه المرء مزاجياً واعتباطياً متى شاء لتنفيذ مآرب معينة، من مثل التعبير عن رغباته وتحيزاته الذاتية أو إرضاء هذه الجهة أو تلك. بل إنه كائن تاريخي فكري يلخص في باطنه ويعكس سيرورة تاريخية بكاملها، ويحمل في قلبه تاريخاً كاملاً من المعرفة والعناصر الوجدانية والأخرى الايديولوجية.

(٧) انظر: Samir Amin, *Imperialism and Unequal Development* (New York: Monthly Review Press, 1977).

وعلى الرغم من أن المفهوم ينبع من صميم الذاتية البشرية، إلّا أنه كائن تاريخي موضوعي في جوهره يكتسب، بمجرد ولادته، قدراً كبيراً من الموضوعية والاستقلال الذاتي والماديّة الفاعلة، بمعنى أنه يغدو قوة مادية اجتماعية لها فاعليتها وأثرها الملموس في ذاتها.

ولكن، ما منطويات تصور المفهوم على أنه كائن تاريخي فكري يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة تحت ظروف تاريخية معينة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي التوكيد على أن عملية ظهور المفهوم هي عملية مميزة جداً، أقرب إلى عملية الولادة الطبيعية منها إلى عملية الإنتاج المادي المنظم. ففي حال عملية الإنتاج المادي، يكون في مقدورنا التمييز بدقة بين لحظات الإنتاج الرئيسة الثلاث: المادة الخام، أدوات الإنتاج، الناتج. كذلك، فإن التصور الذهني للناتج ولوظيفته المباشرة يسبق بالضرورة عملية الإنتاج ويدخل في النهاية في تحديد طبيعة المادة الخام وأدوات الإنتاج.

أما المفهومات(٨)، فإنه لا يمكن فصل شكلها عن مضمونها بهذه الكيفية، بل لا يمكن فصلهما عن بعضهما بأي كيفية على الإطلاق. لذا، في حال إنتاج المفهوم، لا يمكن أن يسبق تصور الناتج (شكله) وجوده، ومن ثم عملية إيجاده (إنتاجه)، وذلك بعكس عملية الإنتاج المادي الذي يشكل التصور المسبق للناتج شرطاً أساسياً من شروط عملية الإنتاج ذاتها، كما أسلفنا. بذلك، فإن شكل الناتج، في حال المفهومات، لا يدخل في تحديد المادة الخام ولا تحديد أدوات الإنتاج، بل إن تناقضات الأخيرة وحركة حلها هي التي تولد الناتج. فهي بالفعل عملية ولادة، حيث إن المفهومات تنتج من قبل العقل بفعل تلاقح البشر تاريخياً مع واقعهم في بعديه التاريخي والطبيعي.

ولقد أحببت التوكيد على هذه النقطة، لأن هناك نزوعاً لدى كثير من الفلاسفة، المغالين في إدراكهم للجذور الإمبريقية والمادية للمفهومات، لاختزال المفهوم إلى المحيط المادي أو الحسي الذي يشكّل خلفية إنتاجه وشرطه الرئيسي. ولعل أبرز مثالين على مثل هذا الاختزال: الفيلسوف الإسكتلندي الإمبريقي دافيد هيوم(٩)، والفيلسوف الفرنسي المادي (الماركسي) لوي ألتوسير(١٠)، كل على طريقته الخاصة والمميزة بالطبع. وقد يفيدنا في هذا المقام، ولتلطيف حدة هذا الاختزال، بعضٌ من روحية كانط وروحية هيغل اللذين قاوما هذا النزوع بضراوة، كل بطريقته المثالية الخاصة، بالطبع.

ولنعد إلى سؤالنا الذي طرحناه أعلاه عن منطويات مثل هذا التصور لطبيعة المفهوم. فقد رأينا أن المفهوم كائن فكري تاريخي موضوعي تنتجه الجماعات والفئات التاريخية تحت

---

(٨) Concepts = مفاهيم، كليّات... الخ. تصورات = Conceptions، وتمفهم Conceptualisation.

(٩) David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

(١٠) Louis Althusser, *For Marx,* translated from French by Ben Brewster (London: New Left Review Editions, 1977), pp. 161-218.

ظروف تاريخية معينة. فالمفهومات إذاً تتولد بصورة طبيعية وحتمية من خلال السيرورة التاريخية وبوصفها آلية أساسية من آلياتها.

.وعلى الرغم من أن إنتاج المفهومات في لحظة تاريخية معيّنة لا يتم تنظيمه بوعي وإدراك كما هو الحال مع الإنتاج المادي، إلّا أنها تظل منتوجات بشرية تاريخية، يدخل بعضها في إنتاج غيره من المفهومات، ويدخل بعضها الآخر في النشاطات الإنسانية الأخرى (كعملية الإنتاج المادي)، ويستهلك بعضها لأمد منظور ثم يطويه النسيان، ويعاد إنتاج بعضها الآخر، ومن ثمّ يتم تطويره، وفق الظروف التاريخية المستجدة. وبوصفها كذلك (منتوجات بشرية)، فإن المفهومات تصدّر وتستورد لغايات مختلفة، شأنها في ذلك شأن السلع المادية على اختلاف أنواعها.

ولعل أقرب منتوج مادي إليها من حيث الوظيفة والديمومة هو الآلات وأدوات الإنتاج العصرية الأخرى (التقانة ومكوناتها). والحق أن معظم المفهومات التي نستعملها، نحن العرب، في حياتنا اليوم هي مفهومات مستوردة من العالم الأوروبي (أوروبا، روسيا، أمريكا الشمالية)، بمعنى مفهومات انتجت هناك وتطورت ثم وصلت إلينا عبر وسائل الإعلام والثقافة والتربية والتعليم.

والسؤال المهم هنا هو: ما هو واقع التعامل مع مثل هذه المفهومات وواقع استعمالها في الوطن العربي؟ وما هي الطريقة المثلى للتعامل معها؟

كما ألمحنا أعلاه، فإن وضع المفهومات العصرية يشبه كثيراً وضع الأجهزة والآلات التقانية التي نستوردها من العالم الأوروبي. فمثلما أننا عجزنا حتى الآن عن استيعاب التقانة الأوروبية، لعجزنا عن تهيئة قاعدتنا الإنتاجية لاستقبال هذه التقانة، فقد عجزنا أيضاً عن استيعاب المفهومات الأوروبية، لعجزنا عن تهيئة عقولنا وبناها الفكرية لاستقبال هذه المفهومات الاستقبال الذي يليق بها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فمن الملاحظ أن الأجهزة والآلات التقانية الحديثة وصلت إلينا وغارت في مجتمعاتنا المتخلفة، على الرغم من أننا لسنا مهيئين لاستقبالها، وذلك بفعل الدينامية الذاتية للسوق العالمي والتحركات العالمية لرأس المال الاحتكاري. ولقد عاثت هذه الأدوات والأجهزة في أرضنا الفساد والفوضى، حيث إننا عجزنا عن استعمالها الاستعمال الصحيح، فباتت تشكل عبئاً على اقتصادنا الوطني، وأضحت آلية من آليات تسرّب الفائض الاقتصادي الوطني إلى المراكز الرأسمالية الكبرى وعائقاً في طريق تطوير قاعدتنا الإنتاجية بدلاً من أن تكون رديفاً لها وعاملاً محفزاً لتطويرها.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المفهومات الحديثة. فهي لا تفتأ تتسرب إلى مجتمعاتنا، بل وتتدفق إليها في بعض الاتجاهات، بفعل دينامية التفاعل الحضاري غير المتكافىء[11] القائم بين

---

(١١) يكمن جوهر هذا التفاعل في العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة القائمة بين المجتمعات المتخلفة =

العالم الأوروبي ومجتمعاتنا المتخلفة، معيشة في الأرض والوعي الفساد، ومقيِّدة ما تبقى من عقل في بلادنا بدلاً من أن تكون أدوات فعله. فهي تفقد فاعليتها الاجتماعية عندما تحلّ في أرضنا ويتم اختزالها إلى ظل باهت فقير عن الأصل تتخلله عناصر غريبة عنه تنتمي إلى اللفظة العربية المرادفة أكثر مما تنتمي إلى المفهوم ذاته. فلا يجوز اعتبار هذه المفهومات المستوردة أمراً مفروغاً منه في بيئتنا العربية. إذ يعمد كثير من مواطنينا ومثقفينا إلى الخلط بين المفهوم الأوروبي المنبع وبين اللفظة العربية التي تمثّله. فهم يظنّون في كثير من الأحيان أن معنى المفهوم يكمن في الجذور اللغوية للفظة العربية، غافلين عن كون المفهوم مستورداً وعن غياب العلاقة العضوية بين المفهوم واللفظة. وهم في واقع الحال لا يستعملون المفهوم إياه، بل يستعملون مفهوماً آخر مشتقاً من جذور اللفظة العربية.

والحق أن عملية الاختزال والمسخ هذه تترك أثرها السلبي على بنية الفكر العربي والخطاب الثقافي العربي[12]. إذ نجد أن الخطاب الثقافي العربي، بفعل هذه العملية، «يتفّه» الفكر والأفكار، مهما بلغت أهميتها وبلغ نُبلها. فهو:

١ ـ يجرِّدها (أي الأفكار) من واقعيتها بتجريدها من تاريخيتها وماديتها اللتين تجعلان منها صورة عقلانية لقلب الواقع.

٢ ـ يفرغ الفكرة من محتواها المتشعّب فيحيلها مجرّد أنموذج تجريدي خاوٍ يؤدي وظيفة الوهم الأيديولوجي لا أكثر.

٣ ـ لا يتعامل مع الواقع من خلال ما ينتجه من مفهومات تعكس بنى الواقع، بل يتعامل مع هذه النماذج الخاوية وكأنها الواقع. فهو ينشأ في الوهم ويعيش الوهم في كل لحظة من تاريخه، مستعيضاً به عن الواقع الحي. وهو يمارس نوعاً من المثالية الفجة باعتباره المفهوم المجرّد ليس أداة يستنطق بها الواقع، بل باعتباره إياه حقيقة الواقع التي يقيس بها عناصر الواقع وصوره.

٤ ـ ينزع إلى التهويل المطلق، فتبلغ حماسته للفكرة حدّاً يرفعها فيه إلى مصافّ الإله المخلص، فيجرّد بذلك جميع الأفكار الأخرى من قيمتها الذاتية ويحيلها مجرّد كواكب سيارة تستمدّ نور قيمتها من شمس الفكرة المؤلهة. إنه إذاً خطاب مخلّص، Messianic (نسبة إلى المسيّا، المخلِّص لدى العبريين القدماء والمسيحيين الأوائل) يدور حول فكرة الخلاص المطلق،

= وبين الغرب. أنظر في هذا الصدد:

Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade* (New York: Monthly Review Press, 1972).

(١٢) نعني بالخطاب الثقافي العربي في هذا المقام: البنية الفكرية المهيمنة في المجتمع العربي والتي تحدد منهجية التفكير والتصور السائدة وتدخل جوهرياً في تحديد الممارسات الاجتماعية السائدة. وتنبع هذه البنية من وعي طبقي معين، لا من عقل عربي أزلي موهوم، كما يظن محمد عابد الجابري، في: **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

ومن ثمَّ فهـو ينتمي إلى فكر مـا قبل الثـورة العلمية، تلك الثـورة التي نسفت المـبرر المعـرفي للخطاب المسيّاني من أساسه.

٥ ـ وهـو يكره التحـديد بـطبعه، فيلجـأ في العادة إلى تضخيم الفكـرة بعد تفـريغهـا من محتواها حتى تفقد معالمها وحدودهـا، فتفقد معنـاها المحـدد وصلتها بـالواقـع. فحين يتنـاول الديمقراطية مثلاً، فإنه يتناولها في المطلق، ولا يحدد نوع الديمقراطية المقصود، ولا إمكانـاته في المجتمع العربي المعـاصر، ولا طبيعة الفئـات الاجتماعيـة التي تصبو إلى تحقيقـه وترفـع راياتـه بالفعل. كما أنه يصمت عن التناقضات الجـدلية التي تنخـر جسد ثلّة من ألـوان الديمقـراطية والتي تجعلهـا تتعايش مـع أقسى أنواع الاستغـلال والاغـتراب والشقـاء (مثـلاً الـديمقـراطيـة الإغريقية والـرومانيـة والأمريكيـة الحديثـة). فتراه يـوهم الجماهـير العربيـة بأنّ خـلاصها من العبـودية والتبعيـة والاستغلال إنمـا يكمن في عصا سحـرية تنتـظر من يؤمن بهـا من الـزعـماء العرب: الديمقراطية. وبـدلاً من أن يبرز قضيـة الديمقـراطية بـوصفها بُعـداً من أبعاد المحنـة الحضارية المتشعبة الأبعاد التي تمر بها الأمـة العربيـة، فإنـه يختزل هـذه المحنة بكـل حيويتهـا وتشعّبها وتعقّدها إلى تصوره الهزيل للديمقراطية. إنه بحق خطاب اختزالي في صميمه.

وللوهلة الأولى، يبدو الخطاب العربي المعاصر وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثّل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختـلافات كبـيرة بين أسـاليب الكتابـة الحديثـة في الوطن العـربي وبين الأسـاليب التقليديـة القديمـة في الحضارة العـربيـة الإسـلامية. لكنّ قليـلاً من التمحيص كفيـلٌ بإقنـاعنا بـأن بعض النصـوص القـديمـة (مثـلاً: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد، ابن خلدون) هي أقرب في جوهرهـا إلى روح عصرنا من جُـلّ كتاباتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشـير إلى أن الخطاب العـربي المعاصر مـازال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتها.

وكنتيجة لذلك ولغيره من أبعاد تبعيتنا للغرب، فإن لغتنـا العربيـة أخذت منـذ فترة في الضمـور حتى باتت مجرد مجموعـة من الآليات الميكـانيكية الهـزيلة التي لا تفي إلاّ بحاجـات التعـامل الـرّتيب الخالي من الخَلْق الحضـاري. فقد انقلبت شبكـة متصلّبة من حيث الشكـل وفـارغة فقـيرة من حيث المضمون فباتت هيكلاً من هيـاكل التخلف وأداة من أدوات تجـديد التخلف لا أكـثر، بمعنى أنها جُرّدت من حيـويتها الحضـارية فتـوقفت عن كونها قـالباً للتعبـير والتـواصل الحضـاريين، وإطـاراً للفكر العلمي الحي. وهـذا الانحطاط في التعبـير الفكـري العربي، أعني العجز عن استعمال لغتنا الأم استعمالاً معبِّراً دقيقـاً، يولّـد انفصامـاً خطيـراً في نفس المثقف العربي من جهة، وانفصاماً آخر معبِّراً بينـه وبين مجتمعـه (القاعـدة التحتية) من جهة أخرى. فهو حين ينتـج حضارياً ويشارك في عمليـة الخلق الحضاري العـالمي، لا يفعل ذلك بصفته مواطناً عربياً بحق ينتمي إلى حضارة عربية مميزة. إنه في الواقـع يمارس الحضـارة بصفته أوروبياً، أعني ضمن أطـر أوروبية مميـّزة ومن خلال مضـامين لغـوية أوروبيـة محددة. ذلك أن المهارات الحضارية ذات الأصـول العربيـة التي ورثها المثقف العـربي العادي ضـامرةً ومتصلبةً متخلفةً، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكـرية، لهي أضيق من أن تستـوعب الفكر

العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي. فالحق أن طبيعة مجتمعه ومؤسسات هذا المجتمع العاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري الحي لهي عاجزة أيضاً عن تأهيله تأهيلاً حقيقياً يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة.

وينشأ عن هذا الانفصام ثلاث معضلات اجتماعية جذرية تجدّده وتعمقه. ففي المقام الأول، ينعكس هذا الانفصام داخلياً في نفس المثقف. فهو عربي شرقي في حياته الرتيبة اليومية. وهو أوروبي في حياته الحضارية، أعني من حيث كونه كائناً حضارياً. إنه إذاً كائن فاوستي Faustian من حيث إنه يضم في ذاته روحين متنافرين متناقضين[١٣]. وهو إلى ذلك لا يجد في أفق حياته القائم سبيلاً إلى التوفيق بينهما، فيظلّان يصليانه بنار صراعهما ما ظل على قيد الحياة. ويجد نفسه مضطراً في النهاية لاختيار أحدهما ونبذ الآخر كلياً. فإما أن ينغمس كلياً في ذاته الحضارية بأن يهجر وطنه فعلاً، فيعيش مشرّداً مغرّباً في العالم الأوروبي، وإما أن يعرِّض هذه الذات لتخلّف بيئته، فتضمر حتى تنغمس كلياً في ركود الواقع العربي. وكلا الخيارين مصير قاتم مؤلم.

وفي المقام الثاني، فإنّ عجْز الواقع العربي عن تزويد أبنائه بما يلزم من مهارات حضارية ذاتية تمكّنهم من استيعاب روح العصر والتفاعل معه، من دون أن يفقدوا كينوناتهم الوجدانية، وعجزه أيضاً عن تزويد أغلبهم بالبديل الأوروبي، يولّدان جيشاً من أنصاف المتعلمين الذين يغلب عليهم طابع الانتهازية والتسلق الاجتماعي والتمويه، فيشكلون عاملاً في تجديد هذا العجز وإدامته وتعميقه في تربة المجتمع.

وفي المقام الثالث، فإن عجز المثقف العربي الحقيقي عن التأقلم مع بيئته واستعمال مهاراته الحضارية الأوروبية لرفع مستوى هذه البيئة، يحوّلانه إلى عبء ثقيل على كاهل المجتمع، بدل أن يكون عاملاً أساسياً في نهضته.

رابعاً: نحن والأمراض الحضارية المستوردة (العدمية)

من المبادىء الجوهرية الراسخة التي استقتها الجماعة العلمية المعاصرة من دراسة التاريخ الحديث، ومعاناة معضلاته وآلامه، ذلك الارتباط الحتمي بين أي مظهر من مظاهر الوجود الاجتماعي وعلائق الإنتاج السائدة فيه. وإذا أردنا التحقق من ذلك، فما علينا إلاّ أن ننظر إلى الأثر الجوهري الذي تركه نمو الرأسمالية في أوروبا في القرون الخمسة الأخيرة على النفسية الأوروبية، وإلى التحوّل الكيفي الذي طرأ على الوجدان الأوروبي الحديث بفعل هذا النمو. فقد نتج عن التغيرات المستمرة في البنيتين الاقتصادية والسياسية التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية تمزّق وجداني وأزمات حضارية حادّة لم يشهدْ لها العالم مثيلاً من

(١٣) انظر في هذا الصدد ما يقوله الفيلسوف لوكاتش عن نفسه في:
Lukacs, *History and Class Consciousness*, p.x.

قبل. ذلك أن التقسيم الرأسمالي للعمل جرّد الأشياء والعلائق الإنسانية من عضويتها، ومن ثم جرّدها من قيمتها الداخلية، وأحالها مجرد سلع مقدارية تباع وتشترى(١٤)، بل إنه حوّل الكيْف نفسه إلى مقدار، فجرّد بذلك الحياة الإنسانية والنشاط الإنساني ذاتهما في معناهما الحقيقي، الفكري والوجداني على حدّ سواء.

ومع أن الأوروبيين بدأوا يشعرون بوطأة هذه التجربة (الجديدة من نوعها في التاريخ البشري) منذ مطلع الحقبة الرأسمالية، إلاّ أن هذا الشعور المبهم لم يتحوّل إلى إدراك شامل واضح المعالم إلاّ منذ هزيمة الثورة الفرنسية (هزيمة نابليون الذي جسّدها، في الواقع) على يد قوى الإقطاع الأوروبي عام ١٨١٥. فقد شهدت الحقبة التي تلت هذه الهزيمة وسبقت الحرب العالمية الأولى أربع محاولات فكرية ووجدانية فذّة في هذا الصدد كانت بمثابة التجسيد الحي لإدراك هذه التجربة ومعاناتها. ففي الثلاثينات من القرن الماضي، ظهرت هذه المعاناة بجلاء على شكل «مَلَل ميتافيزيقي» في مسرحية غيورغ بيشنر Georg Büchner الدرامية، موت دانتون(١٥). وفي الأربعينات من القرن ذاته، عبّر فيلسوف الدنمارك الأكبر سورين كيركجارد عن اليأس الحضاري المطلق، الذي نجم عن هذه التجربة الممضّة، أبلغ تعبير، بدلالة مفهوم لاهوتي، هو الداء حتى الموت(١٦). ولم تمض بضعة عقود بعد ذاك حتى تناولها الروائي الروسي العملاق، فيدور دستويفسكي، في جميع أبعادها وألوانها في رواياته الدرامية الذائعة الصيت. ولقد لخص دستويفسكي الجنون الحضاري الناجم عنها في آخر روائعه الإخوة كارامازوف(١٧) بالعبارة: «كل شيء حلال». لكن أعمق تحليل فلسفي نظري لهذه الأزمة تمّ على يدي الفيلسوف الألماني، فريدريش نيتشه، وهو الذي عانى الأزمة في جميع جوانبها في حياته الفردية نفسها. وقد أطلق عليها اسم أزمة العدمية Nihilism في آخر كتاب ألفه، وهو كتاب **الإرادة نحو القوة** The Will to Power الذي نشر بعد موته(١٨).

والحقّ أن ما ظهر بصورة متفرقة في عصر نيتشه (على شكل وضعية(١٩) Positivism على

---

(١٤) انظر: Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1974), The Paris Manuscripts, pp. 279-400.

(١٥) Georg Büchner, *Danton's Death* ([n.p.]: Avon, 1971).

(١٦) Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973).

(١٧) Fedor Mikhailovich Dostoevskii, *The Brothers Karamazov* (London: Penguin, 1971).

(١٨) Friedrich Wilhelm Nietzche, *The Will to Power* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1968).

(١٩) يمكن القول ان الوضعية هي مثالية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبالنظر إلى التطورات العظيمة التي شهدها العلم والصناعة في تلك الفترة، وإلى التغيرات الكيفية التي أصابت وعي الطبقات البرجوازية الأوروبية عقب أحداث ١٨٤٨ الثورية، لم يعد من الممكن أن تظهر المثالية البرجوازية في عريها، بل بات من الطبيعي أن تأخذ شكلاً زائفاً مناقضاً لمضمونها تستتر خلفه. انظر في هذا الصدد:

= Georgii Valentinovich Plekhanov, *Selected Philosophical Works* (Moscow: Progress Publishers,

النطاق الفلسفي، وطبائعية Naturalism على نطاق الأدب[20]، وإرهابية فوضويّة Anarchism على نطاق العمل السياسي[21]) ما لبث أن ظهر في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين في جميع مناحي الحياة الأوروبية، وتجلّى بصورة مكثّفة في شخص أدولف هتلر، وحزبه النازي، وذيوله من أحزاب فاشية أخرى، كالصهيونية مثلاً.

ولقد أدرك نيتشه أن الصورة التي ظهرت بها العدمية في عصره لم تعْد كونها بدايةً مبهمة لا أكثر، بدليل أنه يقول في مقدمة كتابه المذكور:

«إن ما أسرده ههنا لهو تاريخ القرنين القادمين. إنني أصف ما هو آتٍ لا محالة ـ ما لم يعدْ من الممكن أن يأتي مختلفاً عما أصف: إنني أصف مقدم العدمية. ذلك أن إمكانية سرْد تاريخ المستقبل في هذه الحال تنبع من كون الضرورة نفسها تفعل فعلها هذا. إن هذا المستقبل ليتبدّى، حتى في هذه الآونة، بألف صورة وصورة، وإن هذا القدَر ليعلن عن ذاته في كل مكان. فالجميع صاغون لسماع موسيقى المستقبل هذه»[22].

لكن نيتشه لم يعزُ العدمية إلى نمو الرأسمالية في حدّ ذاته، وإنما عَزاها إلى التناقضات الذاتية للأخلاقية المسيحية الأوروبية. وأياً كانت التصورات لمكامنها، فإن قلّة من المفكرين الأوروبيين يشكّون في وجودها وملامحها.

إن العدمية مرض حضاري ينطوي على وُجوم بنيَويّ Structural Melancholia في الوجدان الحضاري يُفقد الجماعة المصابة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتحديد، ويفقدها إيمانها بمفهومَي القيمة والهدف (أو المطاف) في حدّ ذاتهما، من دون أن يفقدها في الآن ذاته حاجتها إليهما. ثم إنه يحيل العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى أنه يجرّد صورتَها للوجود من روابطها القَبْليّة الأساسية التي تجعلها عالماً، فيعكر التجانس بين الوجود والذات الإنسانية. ولا أريد الخوض ههنا في تفاصيل هذه الحالة المريعة ولا في ما تفرزه من سلوك جنوني وثقافة مريضة يائسة في المجتمع[23]، إذ إن هذه الحالة تستوعب ثلاثة أرباع مظاهر الحضارة الأوروبية في السنوات المائة الأخيرة، لا أقل. يكفي أن أقول هنا إن حالة اليأس المطلق والضياع النفسي والتمزق الوجداني التي تتولد عن العدمية تكسب العلاقات

1976), vol. 3, pp. 424-454; Vladimir Illich Lenin, «Materialism and Empirio - Criticism : A = Critical Comments on a Reactionary Philosophy,» in: *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1968), vol. 41,

وهشام غصيب، «جدل الوعي العلمي،» الدستور (الأردن)، (١٩٨٧).

(٢٠) الطبائعية هي النزعة التي سادت الرواية الفرنسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (فلوبير، زولا، غي دي موبسان، وغيرهم). انظر في هذا الصدد:

György Lukacs, *Marxism and Humanism* (New York: Dell, 1973), pp. 109-131.

(٢١) انظر في هذا الصدد ما جاء في رواية إيفان ترغينيف الموسومة باسم الآباء والأبناء ورواية فيدور دستويفسكي الموسومة باسم الشياطين.

(٢٢) Nietzche, *The Will of Power*, p. 3.

(٢٣) ثمة معالجة أدبية مستفيضة لذلك في مسرحية نشرتها عام ١٩٧٩. انظر: هشام غصيب، مسرحية غسق الآلهة (عمان: [د. ن.]، ١٩٧٩).

السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعاً مميزاً من العنف العشوائي والجنون المدمر والشذوذ السلوكي، ومن ثم تعمل على اعاقة حركة التحرر والتقدم. وإذا ابتغى القارىء الكريم مثالاً ساطعاً على ذلك، فما عليه إلا أن يقرأ رواية الشياطين لدستويفسكي لكي يرى عمق التشويه الذي يصيب العمل الثوري والنوايا الليبرالية الطيبة في ظلّ العدمية.

وكما أسلفنا، فإن نيتشه قد فسر ظهور هذا المرض الحضاري الخطير باعتباره نتيجة حتمية لتناقضات الأخلاقية المسيحية الأوروبية. فهو قد رأى أن الايديولوجيا المسيحية لعبت دوراً أساسياً في تشكيل الوجدان الحضاري الأخلاقي في أوروبا، وتركت بصماتها على جذوره وحاجاته البنيوية. أو قل إنها قد خلقت حاجات بنيوية في النفس الأوروبية ما لبثت أن اكتسبت وجوداً ذاتياً واستقلالية ذاتية. لكن التطورات الاجتماعية والفكرية السريعة التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية قادت المجتمع الأوروبي إلى اكتشاف السرّ الاجتماعي الفكري لهذه الايديولوجيا، فكان أن تزعزع إيمانه بأسسها ووعودها (الحياة الأخرى، الجنّة، ملكوت الله) وافتراضاتها (وجود الله المخلّص، العقاب، والثواب). بذلك فإنه جرّد الوجود من الهالة المطمئنة التي لفعته بها الايديولوجيا المسيحية، ولكن من دون أن يجرّد طريقته في النظر إلى الأمور من الأسس المسيحية التي تشكلت بموجبها ذاتُه الحضارية. فظلّ يحكم على الوجود وذاته وفق معايير وأسس أخلاقية مسيحية، أو قُلْ دينية، في أصلها. فَظَهَرا في نظره خاويين، لا معقولينْ، ومجرَّديْن من المعنى والنظام الداخليينْ. لقد أزال البناء الايديولوجي المسيحي من أفق حياته من دون أن يزيلَ جذورَه التي بقيت عالقة في ذاته الحضارية في صورة معايير وأسس أخلاقية عامة. والحق أن الايديولوجيا المسيحية قد سعت إلى تقويض أركان ذاتها بدعوة أتْباعها إلى التزام جانب الصدق في الفكر والممارسة وإلى البحث عن الحقيقة مهما كلّف الثمن. ومن هنا جاء قول نيتشه بأن العدَمية نبعت من تناقضات الأخلاقية المسيحية.

ولكن ما شأن الأمة العربية بذلك؟ أليست العدميةُ مرضاً أوروبياً؟ لِـمَ هذا الاهتمام بمرض اجتماعي أوروبي في مكمنه وملامحه؟

الحق أن هذا المرض ليس وقْفاً على أوروبا وحدها. إنه ظاهرة عامة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرأسمالية التي تشكّل نظاماً عالمياً، وإن كانت قد تفتقت في أوروبا الغربية. ثم إن ما قاله نيتشه عن المسيحية ينطبق في الواقع على معظم الايديولوجيات الدينية، إن لم يكن كلها. بذلك، فإن تحليله للعدمية يملك قيمة كونية وأهمية عامة من حيث إنه يخصّ الإنسان بصفته إنساناً وأينما وجد. بل يمكن القول إن الصورة التي تتبدّى بها العدمية في الشرق المسحوق لهي أشدّ فتكاً وأبشع منظراً وأعمق أثراً منها في موطنها الأصلي (أوروبا الغربية). فلئن كان تأثير الصدمة (صدمة نمو الرأسمالية الذي ولّد العدمية) على أوروبا قد امتد على مدى عدة قرون، ولئن كان العالم الأوروبي قد بدأ يتقبّل واقع الصدمة، أو هكذا يبدو، بعد أن مرّ بتجربة أكتوبر الأحمر وجحيم أدولف هتلر، فإن الوضع الحضاري السائد في عالمنا الراهن، الذي تحدده مقتضياتُ الرأسمالية العالمية وسوقها العالمي، ليضطر الشرق المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع سنوات فقط. كذلك، فإن

كون هذا التغيير السريع لا ينشأ من تناقضات الشرق الذاتية، بل يُفرض عليه من الخارج، يزيد من حدة التمزق الذي يصيبه، ويحيله في بعض الأحيان إلى ركام لا يشكّل مجتمعاً بالمعنى الصحيح، ويحمّله أعباء الرأسمالية ومساوئها من دون أن يزوده بحسناتها وطرائق التخفيف من حدّتها. وكل هذا يكسب العدمية في الشرق المعاصر طابعاً فريداً من العنف والشذوذ والألم. وإذْ تعجز الغالبية الساحقة من مفكري الشرق المعاصر عن تحمّل هذا العبء الحضاري الثقيل، فإنّها تلجأ إلى تطرّف عشوائي لا معقول لا نجد مثيله إلاّ في روايات دستويفسكي وكافكا الكابوسية. ويدفع الرعب الناجم عن هذه الصدمة الحضارية المريعة بعضاً منهم إلى التقوقع ضمن القوالب الحضارية الماضية التي أصابها التحجّر والعفن.

والحق أنّ هذه العملية المدمّرة ما زالت في أطوارها الأولى في الشرق وإن كانت آثارها باديةً بجلاء في بعض بقاع الشرق المتطورة نسبياً (كلبنان وإيران مثلاً). لكنني أتوقعها أن تؤدي دوراً بالغ الأهمية في العقدين القادمين. بل يمكن القول في هذا الصدد إن الشرقي المسحوق هو المخوّل في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الحديثة وبحثها. ذلك أن مظاهرها في الشرق المعاصر ليست وقْفاً على الوجدان الجماعي، كما هو الحال في الغرب، بل إنها فردية البُعْد أيضاً، بمعنى أنها تتبدّى على نطاق الوجدان الفردي أيضاً. والحق أن في مقدور الفرد الشرقي أن يقطع المراحل التاريخية الأساسية، التي قطعتها أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة، في فترة لا تتجاوز بضع سنوات. إن في مقدوره أن يكون التاريخ الأوروبي الحديث مجسداً، أن يتحمل بوصفه فرداً عبء حضارةٍ كاملة.

عصرنا هو عصر العدمية، وإدراك ذلك يشكل الخطوة الأولى على درب حلّ الأزمة.

خامساً: نحن والمؤسسات المستوردة

قد يذكر بعضكم تلك الطرفة، التي راجت في الأردن في أواخر الخمسينات، والتي تتحدث عن بدوي آثر أن يسير حافي القدمين على أن يستعمل حذاءه الجديد خشية أن يتلفه. والعبرة منها واضحة وعميقة في آن. إن الطرفة تصوّر التنافر التام بين منطق الحَضَر ومنطق البدو من جهة، وتصوّر الوضع الشاذ الذي ينجم عن فرض أُطر هذا على ذاك، من جهة أخرى.

والحق أن وضع مجتمعنا العربي المعاصر لا يختلف كثيراً عن وضع البدوي الآنف ذكره. ذلك أن العلاقة التي تربط هذا المجتمع بالمؤسسات العصرية (السياسية والاقتصادية والثقافية سواء بسواء) التي اضطر إلى «استيرادها» ودكّ كاهله بها، لا تختلف كثيراً عن علاقة البدوي بحذائه. فنحن لم نفلح حتى الآن في تطوير مؤسسات عصرية بحق، تفي بتطلعاتنا وأحلامنا وتغنينا عن «استيراد» مثيلتها من الغرب، وذلك على نحو ما حققه الاتحاد السوفياتي في هذا القرن. كما أننا عجزنا عن تطوير أنفسنا إلى الحد الذي نتوافق عنده مع ما استوردناه من مؤسسات عصرية، وذلك على نحو ما حققته اليابان في هذا القرن أيضاً. بذلك، فإن

الحداثة في مجتمعنا لا تشكّل سوى قشرة رقيقة باهتة تحاول أن تخفي وراءها مستنقعاً آسِناً من التخلّف والعجز والتحجّر وتثقل كاهل المجتمع وأفراده. وهذا يعني أن الجوهر الاجتماعي الحقيقي لهذه المؤسسات العصرية، المزروعة زرعاً في بيئة متخلفة كبيئتنا تقع على تخوم الحضارة الحديثة، يختلف جذرياً عن بنياتها التنظيمية العصريّة، التي تم استيرادها جاهزة من الغرب.

والمقلق حقاً أن الكثيرين من المثقفين العرب لا يولون هذه المعضلة، أعني معضلة العلاقة الاغترابية القائمة بين الشكل والمضمون في مؤسساتنا ومجتمعاتنا، الاهتمام الذي تستحقه. وهم ينسون في الغالب أن الأشكال المعقدة التنظيمية للمؤسسات العصرية لم تنشأ في ليلة وضحاها، ولا ولدت جاهزة من بطن أمها، كما يقولون. بل إنها نبتت في تربة المجتمع الأوروبي منذ عدة قرون وتطورت تدريجياً وفق مقتضيات نمو هذا المجتمع حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تشعّب وتطور. وهذا يعني أن التطور الداخلي للمضمون الاجتماعي في المراكز الرأسمالية قد ولّد هذه الأشكال البالغة التطور بصورة طبيعية تتوافق وماهيته. ثمة ترابط جدلي حتمي بين الشكل والمضمون في هذه الحال. وهما يتوافقان معاً، حتى في تنافرهما، لأن الشكل هو الناتج المباشر للمضمون.

ولا شك أن مثل هذه العلاقة معدومة تمام الانعدام في حال المجتمعات الهامشية، كالمجتمع العربي. فالحق أن ثمة شرخاً لا يريم بين الشكل والمضمون في هذه الحال. ذلك أن الشكل الحقيقي الذي يتوافق مع المضمون الاجتماعي العربي لهو أقل تطوراً بكثير من نظيره المستورد. ثم إن كون الشكل المستورد على درجة عالية من التطور لا يعني أنه يعمل على رفع المجتمع المتخلف إلى مستواه. فالمضمون هو الأساس والأصل. من ثم فإن تفاعل المضمون مع الشكل الغريب عنه يقود إلى تشويه هذا الشكل ومسخه إلى الحد الذي تتعذر عنده أحياناً رؤيةُ الأصل في الناتج. بذلك، فإن الشكل الأوروبي لا يعجز عن الإسهام في رفع مستوى المجتمع العربي فحسب، بل إنه أيضاً يعيق أي تطور ممكن في المضمون المتدني، ويُديم ما أسماه المفكر الأميركي أندريه غوندر فرانك Andre Gunder Frank تطور التخلف The Development of Underdevelopment[(٢٤)].

ويحضرني في هذا المقام تحليل الهيغليين الشبّان للدولة البروسية في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي. فقد توصل عملاقهم [كارل ماركس]، من خلال نقده نظرية هيغل في الدولة، إلى فكرة أن وجود الدولة الحديثة في المجتمع الرأسمالي إنما يعبّر عن اغتراب الأخير عن ذاته العليا وإمكاناته الإنسانية الحقة، بمعنى أن الدولة التي تمثّل الكمال الرسمي السياسي البحت تفترض مجتمعاً ناقصاً مغرّباً تسوده التناقضات والانقسامات الايديولوجية النابعة من الأنانية الفردية. بذلك، فإن الدولة ما هي إلّا ذات المجتمع مغرّبة عن تربتها

(٢٤) Ander Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (New York: Monthly Review Press, 1967).

المادية، أو قل إنها ذاتُ المجتمع مغرّبة على شكل قوة فوقية خارجية تفرض سيطرتها على الأفراد وتديم القيود التي تكبلهم(٢٥).

لكن عملاق الهيغليين الشبّان ما لبث أن تخلّى عن هذا التحليل في أواخر الأربعينات من القرن الماضي، واعتبره ناقصاً. إذ أدرك أن الدولة الرأسمالية الحديثة ليست في الواقع جهازاً أو قوة فوق المجتمع برمته، بل إنها جهاز فوق الطبقات العاملة فقط. كما أدرك أنها جهاز سياسي بنته الطبقات المالكة الحاكمة واستعملته أداة لإدامة حال المجتمع الرأسمالي والسيطرة على سيْر الأمور فيه، بما في ذلك ضبط الطبقات العاملة والاقتصاد الرأسمالي(٢٦).

لكن ذلك لا يعني أن التحليل الأول تحليل ناقص ووهمي في جوهره. إنه لكذلك فقط من حيث علاقته بالدولة الرأسمالية الحديثة. لكنه يصلح تماماً لوصف الدولة الحديثة وتحليلها في كثير من دول العالم الثالث. ذلك أن الدولة في تلك المجتمعات هي بالفعل فوق المجتمع بوصفه كلاً، وهي بالفعل تشكّل قوة غريبةً كل الغربة عنه، خارجة عن جميع فئاته وطبقاته. وإنها لكذلك لأنها لم تنبت في الأساس في تربة المجتمع ذاته، بل نبتت في تربة غريبة ثم فُرضت على المجتمع المعني أو تم «استيرادها». والحق أن الدولة في العالم الثالث تفترض بعصريّتها الظاهرة وكمالها الشكلي مجتمعاً متخلفاً عاجزاً ناقصاً في جميع أبعاده، تماماً كما هو الحال مع الدولة التي وصفها الهيغليون الشّبان منذ قرن ونصف القرن تقريباً. وينعكس هذا الاغتراب بجلاء على بيروقراطيتها. فهي تصبح غريبة كلياً عن المجتمع الذي انبثقت عنه حين تلتزم بحرفية القانون وحرفية عملها بوصفها بيروقراطية، بمعنى أنها تناقض منطق الحياة الاجتماعية الحقة تناقضاً تاماً حيث تتمسك بالعصرية الشكلية للدولة وتمارس عملها البيروقراطي البحت، فتغدو تجسيداً حياً للامعقول وهدفاً واضحاً للسخرية(٢٧). ومن ناحية أخرى، فحين تمارس عملها بغية تحقيق مصلحة ما، فإنها لا تمارسه بصفتها بيروقراطية، ولا حتى بصورة تقريبية، بل تتخطى جميع القيود البيروقراطية والقوانين العامة وتمارس عملها وفق المعايير والعلاقات العشائرية وغيرها من العلاقات المتخلفة. بذلك، فهي تظل تتأرجح في عملها بين نقيضين: الممارسة البيروقراطية المتصلّبة البحتة، والممارسة الاجتماعية المتخلفة الخالية من العقلانية العصرية.

وإضافة إلى ذلك، فإن الرّتابة (الروتين) في المؤسسات العصرية في مجتمعات العالم الثالث تتضخم بصورة غير معقولة بحيث إنها تنفذ إلى كلّ منحى من مناحي حياة المؤسسة، فتخنق النشاطات الإبداعية في جميع صورها. ومن مظاهر هذا التضخم أو الورم في الرتابة، إمكانية استبدال موظف بموظف آخر يختلف عنه كلياً من دون الإخلال بالمؤسسة وسير العمل

---

(٢٥) Karl Marx, *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin; London: New Left Review, 1975), On the Jewish Question, pp. 211-241.

(٢٦) Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Moscow: Progress Publishers, 1972).

(٢٧) انظر في هذا المضمار مسرحية الكاتب الروسي: غوغول، المفتش العام.

فيها. فالعمل الرتيب لا يفرّق بين فرد وآخر، ولا يعترف بفردية الإنسان ولا بجوهره بوصفه كائناً يفكّر ويعمل ويشعر. والمؤسسة في هذه الحال مجرّد تركيب جامد غريب كلّ الغربة عن إنسانية الموظف، يجابهه بكل عنجهية وطغيان ويفرض عليه سلطانه الأعمى، ويعامله وكأنه آلة صماء لا تشعر ولا تفكر. والسبب في ذلك يعود إلى كون الموظف لم يشارك ولا يشارك في اتخاذ القرارات الصغيرة والأخرى الكبيرة سواء بسواء. بذلك، فهي تبدو في نظره مجرّد تركيب غريب خارج عن إرادته وعن نطاق المعقول. إنها تبدو في الواقع مجرّد عدوّ باطش يتربّص له للإيقاع به، ويفسد عليه أي محاولة يُقدم عليها للتعبير عن نفسه بوصفه فرداً ذا كينونة مميزة. ولا حاجة إلى القول ان الإبداع والخَلْق الحضاري الأصيل مستحيلان في ظلّ هيمنة مثل تلك الرتابة الخانقة.

سادساً: نحن والديمقراطية

في البند السابق، حللنا العلاقة الاغترابية القائمة بين المؤسسات العصرية، بما في ذلك جهاز الدولة، وبين المجتمع المدني (كما أسماه هيغل) في العالم الثالث. ولما كانت الديمقراطية شكلاً من أشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، فإنه من الممكن تسخير هذا التحليل لإلقاء الضوء على أزمة الديمقراطية في مجتمعات العالم الثالث عامة، والمجتمع العربي خاصة. وكلّنا يعلم أن هذه الأزمة هي الشغل الشاغل لغالبية المفكّرين العرب وعدد كبير من المواطنين العرب. وقد يكون من المفيد أن نبدأ بنقد رأي واحد من كبار هؤلاء المفكرين في هذه الأزمة.

يقول د. زكي نجيب محمود، المفكر المصري الكبير، في كتابه **تجديد الفكر العربي** في هذا الصدد:

«لكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة كهذه [يعني الأنظمة الأوروبية] تصون للناس حرياتهم السياسية، وبين صورة ورثناها فيما ورثناه عن السلف. فعلى طول التاريخ العربي، ندر ـ وكدت أقول «استحال» لولا أني تعمدت الحيْطة في الصياغة ـ ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعدْ يريدها...... فلا الشعب اختار، ولا الشعب يملك حق العزل، ولا القلة ممن لهم الصدارة في المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع شيئاً إلا الطاعة والعصيان والمؤامرة»[٢٨].

ويتابع د. زكي نجيب محمود قوله:

«ووجدنا أنفسنا في عصرنا هذا بين هذين الطرفين: أنظمة الحكم التي تكفل الحرية للشعب ننقلها على الورق، ثم صورة موروثة تخلع على الحاكم صفات «الخليفة» أو «الأمير» بالمعنى التاريخي القديم، يعطي من يشاء ويمنع عمن يشاء بغير حساب، ومن ثم نشأت أمام المفكرين منّا مشكلة المطالبة بتحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق ليصبح سلوكاً جارياً في صلب الحياة التي نحياها كل يوم»[٢٩].

---

(٢٨) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٧٥.
(٢٩) المصدر نفسه.

فلنترك جزالة الأسلوب ومتانة التعبير جانباً، ولنستخلص الجوهر الفكري الكامن في هذه الفقرة.

ثمة فكرتان رئيستان يدور حولهما «التحليل الحضاري» الذي يورده د. زكي نجيب محمود في هذه الفقرة. إنه، أولاً، يعزو أزمة الديمقراطية في الوطن العربي إلى انعدام الديمقراطية ومفهومها في التراث السياسي العربي. وإنه، ثانياً، يلفت النظر إلى فشل المجتمع العربي في إقامة جسور صلبة أصيلة بينه وبين الديمقراطية الليبرالية التي نبتت في التربة الحضارية الأوروبية («تحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق»، كما يقول أعلاه). والحق أن الفكرة الثانية تشكّل واحداً من الأبعاد الأساسية للتحليل الذي ورد في البند السابق من هذه الدراسة.

ولكن، هل يخلو التراث السياسي العربي بالفعل من مفهوم الديمقراطية وطرائق ممارستها؟

نحن نعلم أن التراث الشرقي Oriental Tradition العام يخلو من هذا المفهوم وأساسه الاجتماعي. ولكن، ألا يجدر بنا أن نجتنب الوقوع في شرك العنصرية الغربية، فنجتنب وضع الحضارات الشرقية جميعاً في سلّة واحدة؟ ألا يجدر بنا أن نفرّق بين واقع التراث العربي الإسلامي وبين الصور الايديولوجية التي يتصور الغربُ بها الشرقَ؟

إن التراث الشرقي العام التقليدي (مثلاً: الفرعوني، الفارسي، الهلنستي)، النابع مما أسماه كارل ماركس «النمط الآسيوي [الزراعي] للإنتاج»[30]، ينطوي على نظام سياسي قسْري تتمركز فيه السلطة السياسية المطلقة في يد فردٍ واحدٍ هو السلطان. ولكن، هل هذا هو الحال مع التراث العربي الإسلامي الأصيل؟

إن نظرةً عابرة، لكنْ غير متحيزة، لكفيلة بإقناعنا بأن التراث العربي الإسلامي لم ينبثق في الأساس عن طبقة أرستقراطية زراعية حاكمة في أحد مراكز الثقل الحضاري في الشرق، كما هو الحال مع التراث الشرقي التقليدي، وإنما نبع من حركة إصلاحية شعبية حضارية في إحدى نقط التقاء خطوط التجارة الدولية (مكّة)[31]. من ثَمَّ، فهو في أساسه تراث ديمقراطيّ النزعة والطابع.. ومع أننا ما زلنا نجهل الكثير عن الجذور الطبقية للحركة الإسلامية، إلاّ أنّ ملامحها العامة تؤيد القول بأنها ارتكزت في الأصل على الرغبة الاجتماعية في كسر احتكار الأرستقراطية التجارية المكيّة وإيجاد عقد اجتماعي يضمن نوعاً من المساواة بين الأفراد ويوفّر حداً أدنى من مقومات الديمومة بالحد من الاستغلال والاستبداد الطبقيين.

إن التراث العربي السياسي في صورته الأصلية، إذاً، ليس مخالفاً للديمقراطية كما يدّعي

(٣٠) انظر مثلاً: Lewis Feuer, *Marx and Engles* ([n.p.]: Fontana Classics, 1964), Basic Writings on Politics and Philosophy, pp. 490-518.

(٣١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ١.

د. زكي نجيب محمود. ومع ذلك فإننا نشعر أن ثمة قدْراً كبيراً من الصدق والحقيقة في كلامه الذي أوردناه. كيف نوفّق بين ما توصلنا إليه أعلاه عن التراث العربي السياسي وبين هذا الشعور الملحّ؟

إن قولنا بأن الحركة الإسلامية كانت ديمقراطية الطابع لا يعني أن الدولة أو الإمبراطورية الإسلامية التي انبثقت عنها كانت ديمقراطيةً أيضاً. إذ يبدو أن الظروف التاريخية التي كانت سائدة في الوطن العربي يومذاك، بما في ذلك طبيعة النزاعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي، ونمط الإنتاج السائد، ودرجة رقيّ وسائل الإنتاج، ومعدّل اتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية، وتأثّر الدولة الإسلامية بالحضارات الشرقية التقليدية في البلاد التي انضوت تحت رايتها، أقول إن هذه الظروف التاريخية حالت دون ترسيخ الروح الديمقراطية في المجتمع العربي، بمعنى أنها حالت دون بناء مؤسسات اجتماعية مكينة جسّدت هذه الروح. وهكذا فلم تمض بضعة عقود من الزمان على انتصار الحركة الإسلامية في الحجاز حتى عاد النمط السياسي الشرقي التقليدي ليطغى على المجتمع العربي. لكنّ المجتمع العربي الإسلامي، مع كلّ ذلك، ظلّ يحمل بعض ملامح النمط الأصلي الديمقراطي الجوهر طوال ما ظلّت التجارة الدولية عبر الوطن العربي مزدهرة. فالحق أن الحضارة العربية الإسلامية لم ترتكزْ، في أساسها وفي عصرها الذهبي، على الزراعة (وذلك، بعكس النمط الشرقي التقليدي) بقدْر ما ارتكزت على التجارة الدولية الطويلة المدى[٣٢]. ولم تبدأ هذه الملامح تزول إلاّ عندما بدأت خطوط التجارة الدولية تتحول من الوطن العربي إلى مناطق أخرى من العالم وحين أخذت القبائل التركية الغازية (القَبَلية أو الإقطاعية الطابع) تفرض سيطرتها على الوطن العربي[٣٣]. بعد ذاك، خيّم جو من الاستبداد الشرقي المصحوب بجمود حضاري ثقيل.

نخلص إلى القول بأن أزمة الديمقراطية لا تنبع من التراث العربي الإسلامي بقدْر ما تنبع من التراث التركي الشرقي الإقطاعي الطابع الذي ورثه المجتمع العربي الحديث. ولا شك أن **الطبيعة القمعية الدكتاتورية للسلطة السياسية في المجتمعات العربية الحديثة** تنسجم مع ما ورثه المواطن العربي عن التراث السياسي العثماني من عجز حضاري واستصغار لكيانه البشري وكيان أمته. إذ، هل يُعقل أن نتوقع من سلطة تستصغر مُواطنَها أن تمنحه حقّ التصويت والانتخاب والمشاركة في تقرير مصير ذاته وأمته؟! بل هل يُعقل أن نتوقع مواطناً عاجزاً يستصغر ذاته الحضارية، أن يكافح من أجل الحصول على حقّه الطبيعي في الحرية والديمقراطية وتقرير مصيره، وأن يرضى لغيره من المواطنين بأن يمارس هذا الحق؟ ليس ثمة شك إذاً في أن د. زكي نجيب محمود محقّ في اعتبار التراث السياسي الذي ورثه المجتمع

---

(٣٢) انظر مثلاً: Samir Amin, *Uneven Development* (New York: Monthly Review Press, 1976), and Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, translated from French by Brian Pearce (London: Penguin, 1980).

(٣٣) أنظر مثلاً: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Review, 1979), pp. 462-549.

العربي الحديث عـاملاً من عـوامل انعـدام الديمقـراطية فيـه، وإن كان مخـطئاً في اعتبـار هذا التراث التراثَ العربي الإسلامي.

أما الفكرة الرئيسة الثانية التي يـدور حولهـا «تحليل» د. زكي نجيب محمـود، فتتلخص في كون الفئات الحاكمة في المجتمع العربي عاجزة عن استعمال جهاز الـدولة الحـديث، الذي أورثهـا إياه الاستعـمار الغربي، كـما يجب، بمعنى إنها لا تستعمله من حيث كونـه أداة لتنـظيم المجتمع وتأمين الحريـات المدنيـة والفرديـة، بل تستعمله فقط من حيث كـونه أداة قمعيـة لا أكثر. وهذا أمر محتَّم في ضوء كـون هذا الجهـاز نابعـاً من تربـة اجتماعيـة تختلف جذريـاً عن التربة الاجتماعية العربية، ومن ثم كونه غـريباً تمـام الغربـة عن المجتمع العـربي. بذلـك فإن الديمقراطية، أعني المشاركةَ الشعبية في جهاز الدولة، لا تتعدّى القشـور والشكليّات، وتتخـذ شكل رتابة جامدة خالية من الحياة والحركة. ومن ناحية أخرى، فإن هـذا الجهاز يعمـل على تغريب الفئة الحاكمة عن القاعدة الاجتماعية التي انبثقت عنها في الأصل. ولا ريب أن هـذا التغريب يزيد من حدّة الأزمة وفوقيّة الدولة.

وإني لأضيف إلى ما نوه به د. زكي نجيب محمود بُعْـداً ثالثـاً لأزمة الـديمقراطيـة أعمق غوراً في تربة المجتمع وأبلغ أثراً في عصرنا الحاضر من البعدين المذكورين أعـلاه. ويُعنى هذا البعـد بما تـتركه التغـيرات الاجتماعيـة والاقتصاديـة في المجتمع العـربي من أثَر عـلى الـدولـة وعلاقتها بالمجتمع. فالحق أن طابـع الاستغلال الـرأسمالي في الـوطن العربي، والبنيـة العامـة لـلاقتصاد العـربي، ومركـزه في النظام الاقتصـادي العالمي، والتمـزق الاجتـماعي الحضـاري الناجم عن هذا الطابع وتلك البنيـة. أقول إن هذه العوامل البنيويـة تضع المجتمـع العربي في حالة من التأزّم الدائم، بل إنها تضعه في وضـع ثوري دائم من حيث الشروط المـوضوعيـة، ومن الواضح أن الـديمقراطيـة السياسيـة مستحيلة في وضع انتقـالي تنقصه شروط الاستقـرار الموضوعية. ذلك أن السبيل الوحيد لدى الفئات الحاكمة لتجميد فعل الشروط الموضوعية لهو تجميد نموّ الشروط الذاتية المكمِّلة للشروط الموضوعية من طريق القمع السياسي المطلق المجرّد من كلّ شرعية.

نخلص إلى القول بأن انعدام الديمقـراطية في الـوطن العربي ينبـع حتماً وبصـورة رئيسة من العوامل الآتية:

١ ـ ما ورثه المجتمـع الحديث من أسـاليب ومفهومـات سياسيـة شرقية (آسيـوية) الـطابع والمدلول.

٢ ـ الانفصام التّام بين الدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي.

٣ ـ كـون المجتمـع العـربي الحـديث في وضـع ثـوري دائم من حيث تـوافـر الشروط الموضوعية.

إن التحليل الذي أوردناه أعلاه لهو بالطبع مجـرّد محاولـة أولية لـوضع الخـطوط العامـة

لبحث الواقع السياسي العربي، ولاستنباط المضمون الاجتماعي التاريخي للطبيعة الدكتاتورية القمعية للسلطة السياسية النمطية في الوطن العربي. أما إذا أردنا فهم الواقع السياسي العربي فهماً عميقاً وشاملاً، فعلينا أن ندرس، من خلال الممارستين النظرية والعملية، العلائق الاجتماعية العيانية السائدة في كلّ وحدة سياسية في الوطن العربي، والعلائق السياسية والاقتصادية والثقافية بين الوطن العربي بوصفه كلاً وبين الغرب الرأسمالي(٣٤).

سابعاً: نحن والاستغراب

للاستيراد أصوله. ولاستيراد الفكر، سواء أكان تقانة أم مفهومات أم أزمات ثقافية أم مؤسسات، خصوصيته المتميزة التي تجعل منه سيرورة أقرب إلى سيرورة إعادة الإنتاج منها إلى الاستيراد. إذ إن لاستيراد الفكر شروطاً إنتاجية حضارية ينبغي توافرها في المجتمع المستورد حتى تستوفي هذه السيرورة أغراضها النافعة، وإلاّ انقلبت آلية تجديد للتبعية والاستعباد والفوضى وأضحت سمّاً ناقعاً يشلّ الأوصال والأطراف.

من ذلك ومما استعرضناه في البنود السابقة، يتضح أن العلة، في حال الوطن العربي، لاتكمن في سيرورة استيراد الفكر في حدّ ذاتها، كما يدّعي السلفيّون، بل إنها تكمن في البنية الاجتماعية للجهة المستوردة من ناحية، وفي العلاقة التي تربطها بالجهة المصدرة من ناحية أخرى. فالأصل في الاستيراد أن يكون نابعاً من حاجات الجهة المستوردة واحتياجاتها، سواء أكانت حاجات واحتياجات استهلاكية أم إنتاجية. أما إذا كان الاستيراد محدداً من قبل الجهة المصدرة، وفرض نوعاً ومقداراً على الجهة المستوردة من دون أن تكون الأخيرة مؤهلة لهضم المستورد واستيعابه أو إعادة إنتاجه ومعاناته (في حال استيراد الفكر)، اغتربت سيرورة الاستيراد عن أغراضها وأهدافها الأصلية وأضحت مصدراً للتخلف والفوضى والاستعباد في المجتمع المستورد. وفي هذه الحال، فإن العلة لا تكمن في الاستيراد ذاته، كما أسلفنا، بل إنها تكمن في الجوهر الإمبريالي للعلاقة القائمة بين المصدّر والمستورد. من ثم، فإن خطورة الفكر المستورد لا تنبع من كونه مستورداً، بل إنها تنبع من كونه مستورداً عبر العلاقة الإمبريالية التي تكبّل المستورد وتربطه بالمصدّر. وهذا بالضبط ما يعمد السلفيون في الوطن العربي إلى إغفاله، أولاً، لأن إطارهم الايديولوجي لا يمكّنهم من رؤية هذا الجوهر، وثانياً، من أجل طمس الفرق الكيفي بين المستوردات الفكرية التي تجدد العلاقة الإمبريالية وتديمها، ونظيرتها المهيأة لتكون أداة تغيير ثوري، ومن أجل اختزال الأخيرة إلى الأولى المشجوبة أصلاً من الجماهير الشعبية.

والحق أن هذا التحليل يرشدنا إلى البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن

---

(٣٤) انظر مثلاً: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

العربي اليوم. فإذا كان النمط السائد يعزز العلاقة الإمبريالية القائمة بيننا وبين الغرب ويساهم في تجددها وإعادة إنتاجها، فإن المفروض في البديل أن يسعى إلى كسر هذه العلاقة وتقويض أركانها وتخطيها إلى علاقات سوية تنسجم وطموحاتنا الوطنية. وكذلك، فإذا كان النمط السائد نابعاً من الغرب ومفروضاً على الوطن العربي، فإن المفروض أن يكون البديل نابعاً منّا، أعني من القوى الوطنية الراغبة في التحرر والتقدم في الوطن العربي، وأن يجسد رغبتنا في أخذ زمام المبادرة في أيدينا. وإني لأرى أن هذا البديل يتمثل في جوهره بالسعي الفعال «لاستيراد» التراث الأوروبي الحديث. ولقد وضعت لفظة استيراد بين أقواس لأشدد على خصوصية معناها في هذا السياق. فالاستيراد في هذا الصدد ينطوي على سيرورات الاستنطاق والمعاناة الحضارية وإعادة الإنتاج.

ولكن، قد يقول قائل: لسنا في حاجة إلى مثل هذه الدعوة إلى معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه. فكون هذا التراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أننا، نحن معشر العرب، نعانيه يومياً بالضرورة.

بيد أن وجهة النظر هذه تغفل الطابع الامبريالي للعلاقة التي تربطنا بالعالم الأوروبي، ومن ثم تغفل الشكل الذي يتمظهر فيه التراث الأوروبي الحديث في مجتمعنا العربي. فالحق أن هذا الطابع الإمبريالي يستلزم بقاؤه واستمراره أن «نعاني» قشور التراث الأوروبي ومظاهره السطحية لا أكثر، بمعنى أن استمرار علاقة الهيمنة الإمبريالية يستلزم أن نعاني استلاباً حضارياً متواصلاً يقصينا باستمرار عن إمكانية المشاركة الفعّالة في بناء الحضارة الحديثة. وبتعبير أدق، فإن السوق العالمي الذي تهيمن عليه الاحتكارات الغربية الكبرى يقضي بأن لا نرى ولا ندرك ولا نستوعب من التراث الأوروبي سوى بعض ما يفرزه من صرّعات ومظاهر برّاقة. فنحن إذاً لا نعاني التراث الأوروبي الحديث إياه في حياتنا، بل نتوه في خضمّ من الظلال الحضارية الأوروبية التي يفرزها السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب. والوظيفة الايديولوجية لهذه الإفرازات الضارة هي إعاقة عملية استملاكنا أدوات استنطاق واقعنا، والتي تنبع من قلب التراث الأوروبي الحديث، ومن ثم حجب هذا الواقع عنّا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعّالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى.

فكوننا الطرف المسحوق في شبكة العلاقات الإمبريالية التي تسود جزءاً كبيراً من عالم اليوم يفرض علينا أن نتخطى ذاتنا لننطلق إلى رحاب حضارة الطرف المهيمن، وأن ندك قلاع الامبريالية باستعمال الأسلحة التي صنعتها هي عينها وأخضعتنا بها. ولهذا السبب تلجأ الامبريالية إلى إعاقة هذه العملية بصرف نظرنا بعيداً عن جوهرها وأدوات قوتها، إما في اتجاه الماضي، وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعنا، وإما في اتجاه الصور الايديولوجية الوهمية بصدد ذاتها، والتي تفرزها يومياً وسائل إنتاجها الثقافية والإعلامية (تدبّر مثلاً المهزلة التافهة التي يسمونها البرامج التلفزيونية الأمريكية). ولهذا أيضاً، تلجأ الامبريالية العالمية إلى تيسير الطريق أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وأنماط الإنتاج القديمة في مجتمعنا. فهي تسعى

إلى إعاقة عملية التحديث العميق والشامل، التي تشكل معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه محوراً أساسياً من محاورها.

والحق أن خلاصة ما أدعو إليه هنا ليس سوى نوع من الاستغراب (من غرب، على غرار الاستشراق من شرق)، إن جاز التعبير، فلئن ابتكرت أوروبا الاستشراق نظاماً معقداً من المؤسسات والأجهزة والممارسات الايديولوجية بغية استعماله أداة في تنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الامبريالية بين الطرفين، فلمَ لا يلجأ الشرق إلى ابتكار الاستغراب جهازاً ثورياً وسلسلة من المعاناة الثورية من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربقة الغرب؟

بيد إن العلاقة القائمة بين الاستشراق والاستغراب ليست علاقة تماثل، بل إنها علاقة اختلاف جذري. فالوظيفة الأساسية للاستشراق هي التزوير التاريخي(٣٥)، وخلق صورة ملتوية مشوهة للشرق تنسجم ونية الغرب في استعباد الشرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم إنسانيته وتحويله من ثَمَّ إلى ظلّ، مجرّد ظلّ، للصورة المشوَّهة. أما الاستغراب، فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب والكشف عن حقيقته واستملاك أدوات تقدمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستعباد التي تربط الشرق بالغرب، وإعادة الإنسانية المسلوبة إلى الغربي والشرقي كليهما. فالحقيقة هي أقوى سلاح في يدي المستضعف مقابل جبروت السيد وبطشه.

ولا بدّ أن ينعكس هذا الاختلاف الجذري بين السيرورتين (الاستشراق والاستغراب) على طبيعة الفئات التي تحمل لوائيهما. ففيما يحمل لواء الاستشراق مثقفو الأرستقراطية المالية في الغرب ومنظموها، فإن المخوَّلين لحمل لواء الاستغراب هم مثقفو حركات التحرر الوطني في الشرق ومنظموها.

ولما كانت الآلية الجوهرية للاستغراب هي الحوار الجدلي بين الذات العربية الممزقة المتخلفة مع نقيضها الأوروبي المتطور، ولما كان هدفه الجوهري عملياً وثورياً في النهاية، فإن الاستغراب عملية نقدية في صميمه، يؤكد وينفي، يبني وينقض، يحب ويبغض، في آن، كأن لسان حال المستغرب الشرقي يقول وهو يتأمل التراث الأوروبي الحديث ويخاطب الروح الأوروبي:

أوروبا، أيتها الساحرة المغرورة التي عزمت على تدمير الشياطين والآلهة معاً، بل ودمرتها دونما رادع أو ضمير! أتدرين مبلغ ما تثيرينه من عشق مؤلم وحقد مطلق في قلبي، أنا الشرقي المسحوق؟ ألا تدرين أن الحب اللامتناهي والكراهية الجامحة لا يلتحمان معاً في عناقهما المريب في ذاتي إلّا من خلالك أنت، أيتها المرأة الآثمة، يا من يكمن في جنباتك جوهر الأنوثة الزائغ.

---

(٣٥) انظر: Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

كيف لا أعشقك حتى الموت وأنا أشهد ينابيع الإبداع البشري ـ شعلة بروميثيوس (Prométhée) الخلاّقة ـ تدفق من صميم كيانك؛ موطّدة أركان الحرية والجرأة في التحدّي في كل زاوية ومجال؟ كيف لا أتيّم بك حين ترعد في مسامعي المتعطشة أنغام ابنك البار، لودفيغ بيتهوفن، وتتجلى لأبصاري تماثيل مايكل أنجلو، متحدية بعنفوانها واستقلاليتها كل قيد وحدّ؟ كيف لا وأنا أرى صروح علومك ورموزها تقحم العقل البشري في كل ركن من أركان الكون الفسيح، فتنير جنباته وتبدد ظلماته؟ أجل! كيف لا وقد عانيت، أنا الشرقي المسحوق، من خلال روعة فنونك وجرأة علومك وأفكارك، ما عانيْته أنت من آلام توقعات وثورات وتحديات، حتى لشعرت أن روحك قد حطّ في ذاتي، وأني قد غدوت التعبير الفردي الناطق عنك؟ ألم أغص في صميمك، أنا الشرقي المسحوق، كما لم يغص فيه أي من أبنائك المترفين؟

ولكن، كيف لا أكرهك حتى الموت في الآن ذاته، وقد دمّرت بفعل جشعك واستهتارك هويتي الحضارية وقباب أجدادي الذهبية التي طالما حمتهم في الماضي السحيق (هكذا يبدو لي الآن!) من عنت الدهر وصخب الكون ويأس الحرية المطلقة؟ كيف لا وقد سحقت كياني ومقدّساتي، فتركتني أهيم وحدي في لانهائية العدم، مجرد غمامة هلامية لا شكل لها ولا اتجاه؟ فأنت لا تكتفين بتحطيم قيودك وآلهتك التي طالما كبحت جماحك طوال العصور الوسطى (عصورك الحالكة، كما تسمينها اليوم)! كلا! إنك اليوم جادة في تحطيم مقدسات تراثي وقيودي معها ـ قيودي برمتها دفعة واحدة ـ لكي يتفتت كياني ويتشتت إدراكي في أركان العالم الواسع.

ألم تدركي بعد الخطر الكامن بين جوانحك؟ إنك لم تطلقي العنان لجنون عبقريتك فحسب حين حطمت القيود والآلهة، بل أطلقت معه أيضاً حيوانيتك وشيطانيتك الجامحة، تماماً كما فعل ظلك الأسطوري «فاوست» Faust، فأثخنت نفسك ومن حولك بجراح اليأس حتى الموت. أي مجد وروعة وأي انحطاط وقبح أرى حين أغوص بين جوانحك، أنت يا من تحوين كارل ماركس ولودفيغ بيتهوفن جنباً إلى جنب مع دي ساد وأدولف هتلر. من أجل ذلك أكرهك ومن أجله أيضاً أعشقك، أنا الشرقي المسحوق. فهل تعجبين بعد ذلك إن شعرت أني أكثر أوروبيةً من الأوروبيين أنفسهم؟ ألست أحمل على كاهلي تناقضاتك وروح حضارتك الفتية الآثمة؟ فأنت لم تكتفي باستغلالي مادياً، ولا بنهب ثروات بلادي من أجل إشباع ملذات شعوبك الرخيصة، بل يبدو أيضاً أنك عزمت على إلقاء مجمل أعبائك الحضارية على كاهلي الملعون أبداً. ليكن ذلك! فلتتحطم قيودي! ولْتَـزُلْ طمأنينتي الموروثة، طمأنينة أجدادي، طمأنينة الجنين! ولتسقط قباب أجدادي الذهبية! هذا مصيري، ولست برافضه.

ولعل هذا الجوهر المتوتر لشعور المستغرب النمطي بصدد التراث الأوروبي الحديث يبرز بجلاء في الكلام الآتي الذي جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية

درامية نشرتها عام ١٩٧٨ تحت عنوان غسق الآلهة(٣٦).

يقول الأمير أحمد في معرض تعليقه على الحضارة الأوروبية الحديثة: «بلى! بلاد مجنونة هي... سحرها، بل سعرها، نور الخلود، فأخذت على عاتقها مصارعة الآلهة والشياطين معاً، ففقدت إحساسها بمعنى الكفاية والقناعة والمحدودية. لا تفتأ تَصْلي الكون وذاتها معه بنار غرورها... يسيطر على وجدانها فكرة تشكيل الوجود اللامتناهي على شاكلتها ومثالها، متناسية أنها مجرّد ذرة محدودة في هذا الخضم الأصم. قد أنكرت آلهتها جملة وتفصيلا. لكنها لم تكتف بذلك، بل أخذت على عاتقها أيضاً تحطيم آلهة الغير وإثبات ألوهية ذاتها، فما كان منها سوى أن زعزعزت كيانها ووحدتها وتشككت في وجود ذاتها بوصفها شكلاً مميزاً ذا كينونة وملامح خاصة».

ويتابع قوله: «مجنونة هي... في تعطش مستمر إلى هوية محددة مع أن لانهائية إدراكها تنفي إمكانية أي هوية، كائنة ما كانت... في تحليق مستمر بحثاً عن ركائز تحدد شكلها وهيكل وجودها، مع أن مفهوم الركيزة ذاته فقد معناه وإمكانية وجوده في إدراكها... تتمدد من دون أن تصل إلى هدف صلب معين لأن مفهوم الهدف فقد معناه في وجودها... في حاجة ماسّة إلى هدف، إلى نهاية، إلى حدّ، لكن الأسس التي يرتكز عليها بحثها وتمددها تنفي إمكانية أيّ هدف، أيّ نهاية، أيّ حدّ... تذوب أهدافها وتتبخر حدودها قبل أن تصل نصف الطريق إليها. باتت تشكك في كل شيء ـ في أعمالها، في عالمها، في حوافزها ـ حتى جرّدت الوجود من كل قيمة، وأحالت الحياة كتلة من الضياع والفوضى. إلامَ سيستمر هذا التمدد؟ لا بدّ أن تنهار يوماً».

وينهي كلامه بالقول: «يبقى الإنسان مجرّد ذرة محدودة في خضم الوجود اللامتناهي. إياه وتخطي حدوده. هذا على أية حال ما لا يفتأ يردده رجال الدين. ولكن أي حياة تلك: أن يكون الإنسان واعياً لوجود السرمد اللامتناهي وأن يقبل التلفع بقوقعته المحدودة تلك في الآن ذاته؟ طوبى لروح فاوست بجنونها حتى ولو أدت إلى تدمير نفسها وما حولها»(٣٧).

وفي مناسبة أخرى، يقول الأمير أحمد معبّراً عمّا تركه الروح الأوروبي في ذاته من جنون حضاري وحرية مطلقة لانهائية، ومن ثم مدمرة:

«غدوت مكبلاً لا أقوى على العمل والفعل، أجتر خيالي النتن وما يثار فيه من شذوذ وإثم وكفر، ألعب به مستخفاً بكل المقدّسات، وكأنها فرائس صيد أو حجارة شطرنج. ويل لي! لقد رأت عيناي ما لا يرى. قد رأيت ما لا يجوز أن يُرى. ويل لي! لا يقوى بنو آدم على هضم الحقائق. قلوبهم لا تحتمل سوى الأوهام والظلال. ومع ذلك... ومع ذلك كله، أقول بلا انقطاع وبكل إصرار: مرحى، مرحى بك أيتها الحقائق الأزلية. مزقيني، دمري كياني، لكن تجلي لأبصاري العطشى. دعيني أتأمل هياكلك النارية بجشع، متحدياً كل سنّة وكل كتاب، متحدياً كل إله وكل شيطان»(٣٨).

وهو في ذلك إنما يعبّر عن البعد الكوني للتراث الأوروبي الحديث، والذي يحدّد مغزاه العام في سياق التاريخ العالمي، ويعبّر عن خصوصية هذا المغزى مقارنة مع الحضارات الأخرى. فهو بذلك إنما يحاول الإجابة عن السؤال الآتي، الجوهري في نظر المستغرب

(٣٦) غصيب، مسرحية غسق الآلهة.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

النمطي: ما هو الأفق الجديد والفريد الذي انفردت بفتحه الحضارة الأوروبية الحديثة بين الحضارات قاطبة؟ فالعلاقة المزدوجة التي تربط المستغرب بموضوعة (أوروبا)، والتي ترتكز أساساً على العلاقة الموضوعية الامبريالية بين الشرق والغرب، إنما تكمن في ثورية المبدأ الحضاري للتراث الأوروبي الحديث وكونيته المصيرية. ذلك المبدأ الذي يميز الامبريالية إياها بصورة جذرية عن غيرها من أشكال الهيمنة الاجتماعية التاريخية.

ونعني بذلك أن عنصر الهيمنة في العلاقة بين الغرب والشرق ليس هو في حدّ ذاته منبع الاستغراب وضرورته. فالعلاقة التي ربطتنا يوماً بالغزاة الأجانب من تتار وصليبيين كانت هي أيضاً علاقة هيمنة اجتماعية مارسوها ضدنا، لكنها مع ذلك لم تَنطوِ على ضرورة مثيل للاستغراب، ولم تنطوِ على مثل ما نعانيه اليوم من توتر حضاري وشعور متناقض نحو الطرف المهيمن. فلم يتعدَّ شعورنا نحو الغازي آنذاك الازدراء الحضاري لعدو بربري يريد أخذ الثأر من الحضارة والتقدم لتخلفه. وعليه، فإن علاقة الهيمنة لم تدخلنا نحن، بل أدخلته هو، في لحظة تأزم حضاري، انتهت باعتناق التتار الإسلام وبتمرد الأوروبيين على واقع تخلفهم.

مشكلة الاستغراب لا تكمن إذاً في عنصر الهيمنة في حدّ ذاته، بل تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. فهذا المبدأ هو الذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوروبية جميعاً مسؤوليات وأعباء حضارية جديدة ولا نهائية الطابع لم يشهدوا لها مثيلاً من قبل.

ولكن، وقبل بحث طبيعة هذه المسؤوليات والأعباء الملقاة على عاتق أبناء الحضارات الأخرى، وفي طليعتهم المستغربين منهم، فلنلق مزيداً من الضوء على هذا المبدأ وخصوصية التراث الأوروبي الحديث النابعة منه.

لقد ألقينا بعض الضوء على هذا المبدأ من خلال ما استشهدنا به من كلام جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية **غسق الآلهة** التي نشرناها منذ بضع سنوات. ولربما لاحظ القارىء الكريم تكرار لفظة «لانهائي» في وصف الأمير أحمد التراث الأوروبي الحديث. فهذه اللفظة هي بيت القصيد من حيث انها هي التي تحدد المغزى الكوني للحضارة الأوروبية الحديثة. ورغم أن الشرقي المستغرب (مثل الأمير أحمد في المسرحية المذكورة) هو المخوّل اليوم لمعرفة هذا المغزى والتعبير عنه، بل وتجسيده عملياً، كما سنبين لاحقاً، إلاّ أنّ ثمة عدداً ملموساً من المفكرين الأوروبيين الذين لاحظوا هذا المغزى في شموليته وعلقوا عليه بجلاء وبالتفصيل في كتاباتهم. وفي مقدمتهم: هيغل في **ظاهراتية العقل**، وغيته في **فاوست**، وكارل ماركس، وفريدريك إنغلز، وفيدور دستويفسكي في رواياته العظيمة.

وقد عبّر عنها بجلاء مميز رائد فلسفة الظاهراتية Phenomenology، إدموند هوسرل،

في مؤلفه الموسوم بالفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي[٣٩]؛ وهذا رغم ما يشوب وصفه من مثالية وعرقية. إذ يقول:

«. . . نسأل أنفسنا: كيف توسم الصورة الروحية لأوروبا؟ ونحن هنا لا نعني أوروبا جغرافياً كما تظهر على الخرائط، وكأنه مقيّض للإنسان الأوروبي بهذه الكيفية أن يظلّ أسير دائرة أولئك الذين يعيشون في هذه البقعة الجغرافية الضيقة [كذا!]. لكن، من الواضح أن أوروبا، بالمعنى الروحي، تشمل أيضاً البلدان التي استوطنتها الشعوب المتكلمة باللغة الإنكليزية، أعني أستراليا ونيوزلندا وجنوبي افريقيا وكندا والولايات المتحدة الأميركية، لكنها لا تشمل الإسكيمو ولا هنود الولايات المتحدة ولا الغجر الذين ما انفكّوا يجوبون أرجاء القارة الأوروبية. وهكذا، فإن لفظة أوروبا ترمز إلى وحدة حياة روحية ونشاط خلّاق، بكل ما تحويه هذه الوحدة من أهداف، وهموم، واهتمامات، ومشكلات، وخطط، ومؤسسات، وبنى اجتماعية. بذلك، يعمل الأفراد في ثلة متنوعة من المجتمعات وعلى مستويات شتى وفي عائلات وأعراق وأمم مختلفة، لكنهم يعملون مرتبطين جميعاً ارتباطاً وثيقاً في الروح، في وحدة صورة روحية واحدة، كما قلت. ومن شأن ذلك أن يصبغ الأشخاص والجماعات وجميع منجزاتهم الثقافية بصبغة مميزة وموحدة».

ويتابع حديثه قائلاً: «الصورة الروحية لأوروبا ـ ما هي؟ إنها عرض الفكرة الفلسفية الرابضة في قلب تاريخ أوروبا (أوروبا الروحية). وبعبارة أخرى، فهي قدرها الداخلي الرابض فيها والذي، إذا ما تدبّرنا البشرية بعامة، يظهر نفسه على شكل حقبة إنسانية جديدة ناشئة، حقبة إنسانية ستحيا من الآن فصاعداً، وليس في مقدورها أن تحيا إلا، في التشكيل الحرّ لوجودها وحياتها التاريخية من الأفكار العقلانية والمهمات اللانهائية. وإننا لواجدون في أوروبا عنصراً فريداً تشعر به أيضاً في صددنا جميع المجموعات البشرية الأخرى، عنصراً يشكل حافزاً لهذه المجموعات لأوربة Europeanize نفسها، برغم عزمها على الحفاظ على استقلالها الروحي الذاتي. أما نحن، فإذا فهمنا أنفسنا جيّداً، فلن نلجأ إلى تهنيد Indianize أنفسنا مثلاً. وأعني بذلك أننا نشعر (وبرغم غموضه فإنه شعور سليم) أن في البشرية الأوروبية ثمة منطقاً كامناً يضبط التغيرات في الصورة الأوروبية ويعطيها نمط تطور في اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود، يتحرك نحو قطب خالد».

ويستطرد قائلاً في فقرة حاسمة: «. . . من وجهة نظر الروح، فإن البشرية لم تتشكل في يوم من أيامها، ولن تتشكل أبداً، ناتجاً نهائياً، كما أنها لا تعيد نفسها أبداً. وإن المبدأ الهدفي الروحي Telos للإنسان الأوروبي، والذي يشمل المبادىء الهدفية الخاصة للأمم الأوروبية المختلفة وللأفراد الأوروبيين على تنوعهم، ليقع في اللانهاية. إنها فكرة لانهائية تسعى إليها الصيرورة الروحية الجماعية بصورة مستترة كامنة. ومثلما أنها تغدو مبدأً هدفياً واعياً في أثناء تطورها، فإنها تغدو عملية بحكم كونها هدفاً للإرادة. عند ذاك تدخل في مرحلة جديدة عليا من مراحل تطورها حيث ترشدها القواعد والأفكار المنظمة»[٤٠].

وهكذا، فإن هوسرل يؤكد الشعور الذي يشعره المستغرب إزاء انفتاح الحضارة الأوروبية الحديثة على اللانهائي، والتحديات اللانهائية التي تجابه الإنسان بفعل هذا الانفتاح. لكن وصف هوسرل جاء مبتوراً ومشوهاً بفعل مثاليته الفلسفية، الأمر الذي يوجب علينا أن نقدّم وصفاً مادياً وتاريخياً للظاهرة ذاتها.

---

(٣٩) Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper, 1965).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

ثامناً: مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي

صحيح أن التاريخ لا يعيد نفسه وأن الظروف التاريخية في الحقب المختلفة لا تتماثل مع بعضها مهما تشابهت، إلاّ أن ذلك لا يعني استحالة استخلاص العبر والنتائج العامة المتعلقة بالحاضر من دراسة الماضي. فمع أن المرحلة الانتقالية التي يعيشها العرب اليوم، والتي تمثل في جوهرها الانتقال من الحقبة الزراعية الى الحقبة الصناعية، تكاد تختلف عن نظيرتها الأوروبية الغربية، ومن ثم لا يجوز اعتبارها في أي حال من الأحوال تكراراً آلياً للأخرى (كما اعتبرها «روستو» ومن لفّ لفّه من العلماء الغربيين)، إلاّ أنّ ثمة بنى وعمليات وأبعاداً مشتركة بين المرحلتين من حيث إن مقومات المنطق الخالص للانتقال العربي من الماضي الى الحاضر، مماثلة لمقومات منطق الانتقال الأوروبي بحكم الانسانية المشتركة بين الطرفين. فدراسة تاريخ الانتقال الأوروبي من محدودية الاقطاع الى لانهائية المجتمع الأوروبي الحديث تساعدنا في تحديد مهمات المشروع النهضوي العربي الحديث، لا كيفية الانتقال وجزئياته.

فلنستعرض إذاً مقوِّمات منطق الأوروبي في ضوء ما تقدم.

لقد تمثل الانتقال الأوروبي من الاقطاع الى العصر الحديث في مجموعة من الثورات المصيرية في شتى مجالات الحياة على مدى بضعة قرون. ويتميز تاريخ الانتقال الأوروبي من غيره في أن كل مهمة أساسية من مهمات التحديث اتخذت شكل ثورة اجتماعية عارمة محددة المعالم. وعليه، فإن سلسلة الثورات الحاسمة في تاريخ أوروبا الحديث لهي بمثابة صورة جلية لسلم مهمات نهوض الشعوب المقهورة.

وتتلخص هذه الثورات (المهمات) في الآتي:

١ ـ الثورة الفكرية الانسانوية التي شهدها ما يسمى عصر النهضة الأوروبية عقب انفتاح أوروبا على العالمين القديم والجديد عبر التجارة العالمية. وكانت واحدة من المهمات الرئيسة التي نفذتها هذه الثورة إحياء لغة الجماهير حضارياً، بمعنى رفع اللغة التي تتكلمها الجماهير إلى مستوى الخلق والممارسة الحضاريين.

٢ ـ حركة الاصلاح الديني التي هيأت جماهير الشعب الأوروبي لمجابهة التغيرات والتحديات الاجتماعية الحادة التي كانت قد بدأت آنذاك لتوها. والحق أن هذه الحركة كانت حركتين متوازيتين ومتفاعلتين: حركة الطبقة الوسطى في المدن في سعيها نحو الاستقلال القومي والنهوض الاقتصادي، وقد مثّلها مارتن لوثر، وحركة الفلاحين في الريف الأوروبي، وقد مثلها توماس مونتسر. وكلتاهما كانت تهدف إلى كسر احتكار الاقطاع، الذي كان يدور حول السلطة الدينية آنذاك، وبخاصة كسره على صعيد الايديولوجيا[٤١].

٣ ـ الثورة العلمية الكبرى التي بدأت في القرن السادس عشر ووصلت أوجها في القرن

---

(٤١) انظر ما يقوله إنغلز في هذا الصدد في: Feuer, *Marx and Engels*, pp. 452-475.

السابع عشر (عام ١٦٣٢ بالذات). وهي لم تكن مجرّد ثورة معرفية وصراع فكري بين فئات معينة، بل كانت ثورة اجتماعية جاءت نتيجة صراع اجتماعي طويل بين فئة العلماء المدعومين من الطبقات الاجتماعية الصاعدة وبين الفئات الايديولوجية المتزمتة المدعومة من حماة النظام الإقطاعي. وكانت نتيجة هذه الثورة كسر احتكار الاقطاع الممثل بالسلطة الدينية على النطاق المعرفي، استعداداً لكسره على نطاق الانتاج المادي[٤٢].

وتتلخص المهمات الحضارية التي حققتها الثورة العلمية في أوروبا في الآتي:

أ ـ تم تحرير الانتاج المعرفي، وبخاصة الانتاج العلمي، من هيمنة مراكز السلطة الايديولوجية على اختلاف أنواعها، الأمر الذي أكسب المؤسسات العلمية والمعرفية الأوروبية استقلالاً ذاتياً حماها من تزمّت الفئات التقليدية ومن التقلبات السياسية والاجتماعية، وساهم في فك القيود الايديولوجية عن التعبير العلمي.

ب ـ تم وضع العلم في مركز الصدارة على صعيد الفكر والمعرفة، بمعنى اكسابه صفة المرجع النهائي والحَكَم الفيصل في المسائل الأساسية في نظر جميع الفئات والهيئات، سواء أكانت رسمية أم شعبية.

ج ـ تم خلق جماعات علمية قومية شكلت في مجموعها الجماعة العلمية العالمية وتبوأت مركز الصدارة والهيمنة بين الجماعات الفكرية قاطبة.

٤ ـ الثورة البرجوازية الانكليزية التي جسدت حركة الاصلاح الديني على المستوى السياسي، ومهدت السبيل أمام الثورتين الزراعية والصناعية في إنكلترا.

٥ ـ نشوء الفلسفة المادية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر بوصفهما تياراً اجتماعياً كاسحاً. وقد عملت هذه الثورة الثقافية على إشاعة المنطويات الفلسفية للثورة العلمية الكلاسيكية في جميع مجالات الفكر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الثورة عملت على توفير اللغة الايديولوجية المناسبة للبرجوازية الصناعية التي بنت نهضة أوروبا الحديثة. بذلك. فقد مثلت هذه الثورة تحرر الخطاب البرجوازي الأوروبي من مخلفات الاقطاع ووسائله وطرائقه التعبيرية. ذلك أن اللغة الايديولوجية التي تبنتها البرجوازية الأوروبية (الانكليزية بالذات) قبل نشوء فلسفة التنوير، أعني لغة البروتستانتية والاصلاح الديني، كان يشوبها كثير من عناصر الخطاب الاقطاعي وايحاءاته، وكانت قاصرة من ثم عن اتمام مهمات الثورة البرجوازية ومجابهة التحديات الجديدة التي برزت آنذاك، والتي تمثلت في الثورتين العلمية والصناعية.

---

(٤٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصيب: **جولات في الفكر العلمي** (عمان: دار الفرقان والجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٥)؛ **المغزى الحضاري التاريخي للعلم** (عمان: الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٦)، وما يقوله برتراند راسل في هذا الصدد في:

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), pp. 512-525.

٦ ـ الثورة الصناعية التي جاءت نتيجة حتمية لنمو البرجوازية الأوروبية، وتمركز رأس المال الأوروبي، والتوسع الاستعماري التجاري Mercantilism، وتجسيداً عملياً للثورة العلمية الآنفة الذكر(٤٣).

٧ ـ الثورة البرجوازية العلمانية الكبرى في فرنسا (الثورة الفرنسية الأولى) والتي صهرت منجزات الثورات المذكورة جميعاً في حركة واحدة، وأتمت مهمات الثورة الديمقراطية جميعاً، وحطمت الاقطاع في جميع أشكاله في فرنسا الى غير رجعة، وبنت الدولة الغربية الحديثة في شكلها النمطي، وأتمت وضع مقاليد السلطة السياسية والاجتماعية في يدي البرجوازية الصناعية حتى يومنا هذا.

٨ ـ بناء المؤسسات والآليات الديمقراطية الليبرالية التي جاءت كنتيجة لصراعات طويلة الأمد، لازمت جميع الثورات المذكورة، وشاركت فيها جميع الفئات والطبقات الشعبية (البرجوازية الوطنية، البرجوازية الصغيرة، طبقات الفلاحين، الطبقة العاملة)(٤٤).

هذه هي الثورات (المهمات) الرئيسة التي انتقل المجتمع الأوروبي بفضلها من الحقبة الزراعية الى الحقبة الصناعية اللانهائية الطابع والروح.

وبطبيعة الحال، فإنه لا يجوز البتة أن نتوقع أن تمرّ الأمة العربية في ثورات مماثلة في مرحلتها الانتقالية (الحالية). ذلك أن طبيعة العصر والقوى المهيمنة فيه تحول دون ذلك. لكن المهمات التي حققتها هذه الثورات ينبغي تحقيقها أيضاً في الوطن العربي بصورة أو بأخرى، سواء أتم ذلك دفعة واحدة أم في عدة دفعات، حيث إنها أبعاد أساسية لتحرر الانسان عبر التاريخ. فهل تحقق بعض هذه المهمات أو جلّها في الوطن العربي في الأعوام المائة الأخيرة؟

نسأل أنفسنا أولاً: هل شهد الوطن العربي في العصر الحديث نهضة إنسانوية على غرار النهضة الأوروبية؟

والجواب هو أن الوطن العربي شهد ارهاصات نهضة في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي. لكنها لم تتحول إلى نهضة جارفة تغلغلت في صميم الوجدان الثقافي العربي.

ونسأل أنفسنا ثانياً: هل شهد الوطن العربي نظيراً لحركة الاصلاح الديني على المستوى الجماهيري؟ من الواضح أن ظروف الهيمنة الاستعمارية والغزو الثقافي الغربي حالت دون ذلك.

ونسأل كذلك: هل شهد وطننا العربي نظيراً للثورة العلمية والثورة الثقافية المتمثلة في فلسفة التنوير والتي جاءت تعبيراً فلسفياً ثقافياً عن الثورة العلمية؟

---

(٤٣) انظر في هذا الصدد: Marx, *Capital*, vol. 1, pp. 790-847.

(٤٤) انظر مثلاً: Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (London: Penguin, 1984).

والجواب: لا، بالطبع. إننا لَمّا ننجز هاتين المهمتين الضروريتين، بمعنى أننا لَمّا نفلح في تحديث الخطاب الثقافي العربي المعاصر وفي رفعه من جمود عصور الانحطاط الى حيوية عصرنا العلمي. ولعل الخطوة الأولى على درب تحقيق ذلك هي اعادة تركيب لحظات تطور الفكر العلمي في الوجدان الثقافي العربي، وإبراز المضمون الفكري والمنطويات الفلسفية للثورة العلمية بجرأة تظهر ما ينطوي عليه هذا الفكر من تحديات لأفكارنا الموروثة والمستوردة سواء بسواء.

ولعل فشلنا في تحديث الخطاب العربي الحديث على الصورة التي أوضحناها أعلاه هو أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الإحباطات المتكررة التي أصابت محاولات التصنيع، وتعثّر الثورة الديمقراطية الوطنية، وفشل محاولات التحرر من التبعية والاستعمار في الوطن العربي.

من الواضح إذاً، أن مهمات الثورة الديمقراطية الوطنية لَمّا يتحقق أيّ منها بالصورة المطلوبة موضوعياً. فهي مازالت في انتظار من يحققها من قوى اجتماعية صاعدة في الوطن العربي.

تاسعاً: خاتمة

بيّنا في هذه الدراسة كيف تنعكس العلاقة الامبريالية، التي تكبل الوطن العربي وتربطه بالمراكز الرأسمالية، على صعيد استيراد الفكر (الغزو الثقافي) في عدد من أبعاده: التّقانة، المفهومات، الأمراض الثقافية، المؤسسات والأطر السياسية. وقد أرشدنا ذلك إلى اقتراح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، وهو يتمثل في «الاستيراد» الواعي المنظم للتراث الأوروبي الحديث والذي أسميته «الاستغراب». وليس الاستغراب في النهاية سوى البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية في محاولتها فهم واقعها وبيئتها. وقد قادنا ذلك كله إلى استعراض موجز لمهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي، أنهيناه بالسؤال: من هي القوى الاجتماعية العربية المؤهّلة لكسر الطوق الامبريالي وتحقيق هذه المهمات؟

ونحن ننهي دراستنا بهذا السؤال على أمل أن يعتبر مقدمة لسلسلة من الدراسات الجدية المرتبطة عضوياً بالممارسة العملية الثورية لحركة التحرر الوطني العربية.

المَلاحِق

مُلحَق رَقم (١)

محضر الجلسة الختاميّة للمؤتمر الفلسفيّ العربيّ الثاني

عقد يوم الاربعاء الموافق ١٦/١٢/١٩٨٧ الساعة العشرة صباحاً اجتماع الهيئة التأسيسية للجمعية الفلسفية العربية، وبحضور الاعضاء المرفقة اسماؤهم، وبرئاسة د. حامد خليل، ود. احمد ماضي، ود. البخاري حمانة، ود. حسن حنفي، ود. ناصيف نصار. وتضمن جدول أعمال هذا الاجتماع البنود التالية:

- تأسيس جمعية فلسفية عربية.
- إقرار النظام الداخلي للجمعية.
- انتخاب الهيئة الإدارية للجمعية.
- توصيات المؤتمر.
- ما يجدّ من أعمال.

وبعد المداولة انتهى المجتمعون الى ما يلي:

أ ـ الموافقة بالاجماع على تأسيس جمعية باسم «الجمعية الفلسفية العربية».
ب ـ الموافقة بالاجماع على النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية المرفق.
ج ـ انتخاب الهيئة الادارية للجمعية على النحو التالي:

- د. احمد ماضي رئيساً.
- د. حامد خليل نائباً للرئيس.
- د. ناصيف نصّار نائباً للرئيس.
- د. البخاري حمّانة نائباً للرئيس.
- د. أبو بكر السقاف نائباً للرئيس.
- الاستاذ محمود أمين العالم نائباً للرئيس.
- د. عادل ضاهر. عضواً.

ـ د. سحبان خليفات عضواً

ـ د. سلمان البدور عضواً.

د ـ إقرار التوصيات المرفقة.

هذا وقد انتهى الاجتماع الذي عقد في مدرج كلية الهندسة والتكنولوجيا بالجامعة الأردنية في تمام الساعة السادسة من مساء اليوم نفسه.

عمان في ١٩٨٧/١٢/١٦

مُلحق رقم (٢)

البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي العربي الثاني وتوصياته

عُقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني برعاية سمو الأمير الحسن وليّ العهد المعظم، وفي رحاب الجامعة الأردنية من ٢٣ ربيع الثاني الى ٢٦ ربيع الثاني ١٤٠٨ هـ الموافق ١٣ ـ ١٦ كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٨٧، وذلك بتعاون الجامعة الأردنية ومركز دراسات الوحدة العربية. وكان المشاركون ينتمون الى أقسام الفلسفة في معظم الجامعات العربية، والى مؤسسات أخرى في البلدان العربية والأجنبية. وقد تفضل سموّ وليّ العهد بانتداب معالي الأستاذ أكرم زعيتر لافتتاح أعمال المؤتمر بإلقاء كلمة سموّه البليغة، أشاد فيها بأهمية الفلسفة ماضياً وحاضراً. كما ألقى في جلسة الافتتاح معالي الأستاذ د. عبد السلام المجالي رئيس الجامعة الأردنية كلمةً جامعة نوّه فيها بالحضارة العربية ـ الاسلامية وعلومها الواسعة، ومكانة الفلسفة بين تلك العلوم. وكذلك ألقى د. عبد الكريم غرايبة عميد كليّة الآداب كلمة بارك فيها جهود المشتغلين بالفلسفة. وألقى د. أحمد ماضي رئيس اللجنة التحضيرية كلمة أبَانَ فيها أهمية تأسيس جمعية فلسفية عربية.

وقد ناقش المؤتمر في جلساته المتواصلة الصباحية والمسائية على مدى الأيام الأربعة البحوث الكثيرة التي قدّمها المشاركون، وكانت موضوعاتها تتناول المحاور الرئيسة الآتية، ضمن اطار «الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة»:

ـ الفلسفة والتراث.
ـ الفلسفة والفكر العلمي.
ـ الفلسفة والسياسة.
ـ الفلسفة والفن.

وزيادة على تلك البحوث العديدة أقر المشاركون في المؤتمر إبّان جلستهم الختامية تأسيس «الجمعية الفلسفية العربية» مقرّها «عمّان»، وانتخبوا بالتزكية أعضاء الهيئة الإدارية للجمعية على النحو التالي:

١ ـ د.	أحمد ماضي	المملكة الأردنية الهاشمية	رئيساً
٢ ـ د.	حامد خليل	الجمهورية العربية السورية	نائباً للرئيس
٣ ـ د.	ناصيف نصّار	الجمهورية اللبنانية	نائباً للرئيس
٤ ـ د.	البخاري حمّانة	الجمهورية الجزائرية	نائباً للرئيس
٥ ـ د.	أبو بكر السقّاف	الجمهورية العربية اليمنية	نائباً للرئيس
٦ ـ الأستاذ	محمود أمين العالم	جمهورية مصر العربية	نائباً للرئيس
٧ ـ د.	عادل ضاهر	الجامعة الأردنية	عضواً
٨ ـ د.	سحبان خليفات	المملكة الأردنية الهاشمية	عضواً
٩ ـ د.	سلمان البدور	المملكة الأردنية الهاشمية	عضواً

وقد أقرّ المشاركون في المؤتمر بالاجماع النظام الداخلي للجمعية.

ويسعد المشاركين أن يرفعوا شكرهم الى معالي رئيس الجامعة الأردنية للجهود الكريمة التي أحاطهم بها، والى مركز دراسات الوحدة العربية لتعاونه هو والجامعة في إنجاح هذا المؤتمر. كما يتوجهون بشكر خاص وتقدير كبير لأعضاء اللجنة التحضيرية للمؤتمر ولعمادة كلية الآداب والعاملات والعاملين في الكلية على ما بذلوه من جهود كبيرة من أجل إنجاح المؤتمر. ولا يفوت المشاركين في المؤتمر توجيه الشكر الى العاملين في مديرية العلاقات العامة والثقافية ومركز التقنيات ومدرج كليّة الهندسة والتكنولوجيا على ما بذلوه من جهود وما قدموه من خدمات.

وإدراكاً من المشاركين لما يحتّمه واجبهم القومي من مواقف إزاء شعبهم العربي، فإنهم يحيّون النضال البطولي لشعبنا العربي الفلسطيني في الأراضي المحتلة في وجه الصهاينة المحتلين، ويحيّون المقاومة الوطنية اللبنانية للغزاة والعملاء في الجنوب اللبناني.

ويحزّ في قلوبهم استمرار الحرب المدمّرة بين شعبين جارين تجمعهما روابط أخوية تاريخية وثقافية وثيقة تملي عليهما التعاون والوئام والسلام. ولذلك فإنهم يتوجّهون إلى الشعبين العراقي والإيراني بنداءات مستصرخة لوقف الاقتتال بينهما الذي لن يفيد إلاّ أعداء العروبة والإسلام.

كذلك ينـدّدون كل التنديد بأنواع الاغتيال التي تعرض لها الشهداء من أمتنا أمثال المفكر الإسلامي العلامة الشيخ صبحي الصالح والمفكر المعروف د. حسين مروّه ود. حسن حمدان (مهدي عامل): وغيرهم من أبناء الوطن العربي.

وهم ينادون باحترام الاختلاف في الرأي، واتّباع الحوار وسيلة للتفاهم ثم التعاون، لأننا جميعاً، على اختلاف الآراء أحياناً، نقف في خندق واحد تجاه العدو المتربّص.

هذا وقد أجمع المشاركون على التوصيات التالية:

ـ العمل على تحديد دلالات المصطلحات الفلسفية العربية. قديمها وحديثها، على أن

تتسع تلك الدلالات لما يراد منها في مختلف المدارس الفلسفية، والسعي لإصدار معجم فلسفي تاريخي في هذا الشأن، ومحاولة تجديده في الحين تلو الحين.

- تشجيع الباحثين على تحقيق نصوص التراث العربي - الإسلامي في مضمار الفلسفة، ونشرها.

- ترجمة أمّهات الكتب الفلسفية الأجنبية ترجمة دقيقة وأمينة، وبالعكس.

- وضع دليل للمفكّرين العرب المشتغلين بالفلسفة، مع تواريخ حياتهم ومؤلفاتهم، مع إصدار دليل آخر للأعمال العلمية التي يقومون بها حفزاً على التعاون، وتنسيقاً بينهم، ودفعاً لازدواج الجهود المبذولة.

- العمل على تدريس الفلسفة في المراحل الثانوية والجامعية في الأقطار العربية التي لا تعنى بها، وذلك لأن الفلسفة السديدة تفضي الى سلامة التفكير، وتوجيه السلوك، ودعم المبادىء الصحيحة والقيم الرفيعة. كذلك يَحثّ المشاركون أساتذة الفلسفة على اتّباع الطريق المثلى في تعليم الفلسفة.

- تحرير أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثاني ونشرها، بعد المراجعة.

- الصهيونية عدو الأمة العربية، وعدوّ نهضتها وحريتها وتقدمها، كما أنها عدو التعايش السلمي والتقدم الانساني، ولذلك يدعو المشاركون في المؤتمر جميع المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي الى تخصيص جزء من نشاطهم الفكري في الأعوام المقبلة لمقاومة المشروع الاستيطاني الاستعماري الصهيوني.

إنّ الوحدة والتعاون أصل القوة والتقدم. وإن تأسيس الجمعية الفلسفية العربية التي تضم شمل المشتغلين بالفلسفة في أرجاء الوطن العربي، يضمن لهم القوة في الفكر، والتقدم في الإبداع، والإتقان في الإنجاز.

مُلحق رَقم (٣)

النظام الأساسي للجمعيّة الفلسفيّة العربيّة

المادة (١)

يسمّى هذا النظام «النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية لسنة ١٩٨٨».

المادة (٢)

يكون للكلمات والعبارات التاليةالمعاني المقابلة لها حيثما وردت في هذا النظام:

النظام: النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية.
الهيئة: الهيئة الإدارية.
الجمعية: الجمعية الفلسفية العربية.
الجمعية العمومية: الجمعية العمومية للجمعية الفلسفية العربية.
العضو العامل: الشخص الذي تنطبق عليه شروط العضوية والمسجّل في الجمعية والمسدد لكافة التزاماته تجاه الجمعية.
عضو الشرف: الشخص الطبيعي أو الاعتباري الذي يقبل بهذه الصفة حسب الشروط المنصوص عليها في هذا النظام.
الرئيس: رئيس الهيئة الادارية للجمعية الفلسفية العربية والجمعية العمومية.

المادة (٣)

يكون مقر الجمعية في عمّان/المملكة الأردنية الهاشمية، ويجوز نقل مقرها الى أي مكان آخر بقرار صادر، بالأغلبية المطلقة، عن الجمعية العمومية.

المادة (٤)

أهداف الجمعية هي ما يلي:

أ ـ توفير الإطار المناسب لتنسيق جهود المختصين بالفلسفة والمعنيين بها، وتحقيق التعاون فيما بينهم وخلق روابط بينهم وبين المشتغلين في الحقول المعرفية الأخرى وبخاصة الحقول الإنسانية، وإتاحة الفرصة لهم للاستفادة من خبرات بعضهم والتفاعل المثمر بينهم.

ب ـ تشجيع تدريس الفلسفة في العالم العربي كله على المستويين الثانوي والجامعي وجعلها مادة إلزامية.

ج ـ تشجيع الإنتاج الفلسفي ذي السويّة العالية.

المادة (٥)

ولتحقيق الأهداف المنصوص عليها في الفقرات السابقة أ، ب، ج، تعمل الجمعية على ما يلي:

أ ـ عقد مؤتمر دوري (مرة واحدة كلّ عامين) يتيح الفرصة للمشتغلين بالفلسفة التعرّف إلى إنتاج بعضهم عن كَثب والتداول في الأمور التي تخصّ مهنتهم والمشكلات التي يواجهونها.

ب ـ تنظيم حلقات بحث في المؤتمر الدوري لموضوعات بحثية لإتاحة الفرصة للفلاسفة الاحتكاك بالمشتغلين في حقول معرفية أخرى.

ج ـ إصدار دوريّة فصلية متخصّصة محكمة منفتحة لكل أنواع البحث الفلسفي.

د ـ إصدار نشرة فصلية تنشر أخبار المشتغلين بالفلسفة من العرب وما صدر لهم من مؤلفات وما نشروا من بحوث. وتخصص جزءاً لأهم مطبوعات الفلسفة في العالم الخارجي.

هـ ـ توثيق الروابط مع الجمعيات الفلسفية والعلمية العربية والأجنبية، والانضمام الى الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية.

المادة (٦)

يكون الأعضاء في الجمعية على نوعين:
أ ـ أعضاء عاملين.
ب ـ أعضاء شرف.

المادة (٧)

يشترط في العضو العامل في الجمعية الشروط التالية:
أ ـ أن يتقدم بطلب العضوية على النموذج المخصص لذلك.
ب ـ أن يلتزم بأهداف الجمعية.
ج ـ أن يكون عربياً من أصل عربي.
د ـ أن يكون حائزاً على درجة ماجستير أو ما يعادلها على الأقل في الفلسفة وصاحب

مؤلفات في الفلسفة أو في حقل يجمع بين الفلسفة وعلم آخر.
هـ ـ أن يزكّي طلبه عضوان عاملان من أعضاء الجمعية.
و ـ أن توافق الأغلبية المطلقة لأعضاء الهيئة الإدارية على قبوله بهذه الصفة.

المادة (٨)

يشترط في عضو الشرف ما يلي:

أ ـ أن يتقدم بطلب خطّي على النموذج المخصص لذلك أو بناء على ترشيح خطّي من عضوين عاملين في الجمعية.
ب ـ أن ينال الطلب أو الترشيح موافقة الأغلبية المطلقة لأعضاء الهيئة الإدارية.

المادة (٩)

رسم الاشتراك السنوي للعضو العامل هو عشرون (٢٠) دولاراً أو ما يعادلها من العملة القابلة للتحويل الرسمي يدفع في مطلع (١ كانون الثاني) كل سنة مالية. وعند قبول طلب الانتساب يدفع العضو العامل رسم الاشتراك السنوي مهما كانت المدة الباقية من السنة المالية.

المادة (١٠)

رسم الاشتراك السنوي لعضو الشرف هو أربعون (٤٠) دولاراً أو ما يعادلها من العملة القابلة للتحويل الرسمي، ويدفع في مطلع (١ كانون الثاني) كل سنة مالية. وعند قبول طلب الانتساب بهذه الصفة يدفع عضو الشرف رسم الاشتراك السنوي مهما كانت المدة الباقية من السنة المالية.

المادة (١١)

لا يشمل رسم الاشتراك السنوي المنصوص عليه في الفقرتين السابقتين رسوم الاشتراك في مطبوعات الجمعية.

المادة (١٢)

تتألف الجمعية من الجمعيات والهيئات التالية:

أ ـ الجمعية العمومية.
ب ـ الهيئة الإدارية.
ج ـ أعضاء الشرف.
د ـ اللجان التي ترى الجمعية العمومية أو الهيئة الإدارية ضرورة تشكيلها لتحقيق أهداف الجمعية.

المادة (١٣)

الجمعية العمومية هي أعلى سلطة للجمعية، وتتألف من الأعضاء العاملين فقط وتعمل على تحقيق المهمات التالية:

أ ـ تحديد خطط وسياسات الجمعية وأهدافها ووضع البرامج القمينة بتنفيذها وإعادة النظر فيها.

ب ـ تعديل النظام الأساسي للجمعية على أن يوافق على هذا التعديل ثلثا أعضاء الجمعية العمومية.

ج ـ انتخاب الهيئة الإدارية من بين أعضائها.

د ـ مناقشة التقرير السنوي الإداري والمالي للهيئة الإدارية.

هـ ـ تحديد طرق التصرف بالأموال المنقولة وغير المنقولة للجمعية.

المادة (١٤)

تعقد الجمعية العمومية اجتماعها العادي مرة واحدة كل سنتين، بناء على دعوة خطية يوجّهها رئيس الجمعية، أو من ينوبه الى جميع الأعضاء، على أن تصل الدعوة إليهم قبل ثلاثة أشهر من موعد انعقاد الاجتماع.

المادة (١٥)

يجوز للجمعية أن تعقد اجتماعاً غير عادي بناء على طلب خطّي موقع من ثلثي أعضاء الجمعية على الأقل وموجّه الى رئيس الهيئة الادارية، ويجري تبليغ الأعضاء بموعد عقد هذا الاجتماع غير العادي قبل شهر من تاريخ عقده.

المادة (١٦)

يكون النصاب قانونياً لاجتماع الجمعية العمومية بحضور الأغلبية المطلقة من الأعضاء، وفي حالة عدم اكتمال النصاب يؤجل الاجتماع ليومين، وفي هذه الحالة يكون النصاب قانونياً مهما كان عدد الحضور. وينطبق هذا النص على الاجتماع العادي والاجتماع غير العادي.

المادة (١٧)

تقوم الهيئة الادارية بالواجبات التالية:

أ ـ تنفيذ القرارات الصادرة عن الجمعية العمومية.

ب ـ إعداد مشروع الميزانية السنوية للجمعية ورفعه الى الجمعية العمومية لتصديقه.

ج ـ اتخاذ ما يلزم من قرارات ومبادرات تخدم أغراض الجمعية، بشرط أن تظل ضمن اطار السياسات المرسومة من قبل الجمعية العمومية.

د ـ البت في طلبات الانتساب لعضوية الجمعية أو طلبات الاستقالة من عضويتها.

هـ ـ تنفيذ قرارات الجمعية العمومية بشأن استثمار أموال الجمعية وتوظيفها.
و ـ تعيين العاملين اللازمين للجمعية والنظر في فصلهم وترقيتهم وإعداد الأنظمة المالية والإدارية التي تحكم خدمة هؤلاء العاملين.

المادة (١٨)

تتألف الهيئة الإدارية من تسعة أعضاء، وعلى النحو التالي:
أ ـ الرئيس.
ب ـ خمسة نواب للرئيس.
ج ـ أمين السر.
د ـ أمين الصندوق.
هـ ـ منسّق الإعلام والنشر والنشاط الثقافي.

المادة (١٩)

يجوز للهيئة الادارية أن تنتدب من بين أعضاء الجمعية ممثلاً لها داخل المنطقة العربية وخارجها، ويكون له حق التحدث باسمها.

المادة (٢٠)

تجتمع الهيئة الادارية مرتين في السنة على الأقل، وكلما دعت الحاجة الى ذلك، بدعوة خطية يوجهها الرئيس الى أعضاء الهيئة الادارية، ويكون النصاب قانونياً بحضور أربعة أعضاء على الأقل اضافة الى الرئيس أو من ينوب عنه من نواب الرئيس الأكبر سناً.

المادة (٢١)

يجري انتخاب الهيئة الادارية، لمدة سنتين، من بين الأعضاء العاملين فقط المسددين لكافة التزاماتهم المالية تجاه الجمعية.

المادة (٢٢)

يجوز لأي عضو عامل مسدد لكافة التزاماته المالية تجاه الجمعية توكيل غيره من الأعضاء العاملين لممارسة حقه في الانتخاب.

المادة (٢٣)

يجوز لأي عضو مسدد لكافة التزاماته المالية أن يرشح نفسه أو سواه لرئاسة الهيئة أو عضويتها شريطة موافقة المرشَّح على ذلك.

المادة (٢٤)

تعتمد طريقة الاقتراع السري والفرز العلني في انتخابات الرئيس وأعضاء الهيئة. وفي حالة تساوي الأصوات بين مرشحين أو أكثر للرئاسة أو لعضوية الهيئة يتم الفوز بإجراء القرعة بينهم.

المادة (٢٥)

لا تحتسب عند الفرز الأوراق البيضاء أو الأوراق التي تحمل أية علامة أو اشارة تدل على هوية المقترع.

المادة (٢٦)

تشطب الأسماء الزائدة المدرجة بعد العدد المطلوب للانتخاب.

المادة (٢٧)

يجري انتخاب الهيئة على مرحلتين:

أ ـ المرحلة الأولى تخصص لانتخاب الرئيس.
ب ـ المرحلة الثانية تخصَّص لانتخاب اعضاء الهيئة الادارية.

المادة (٢٨)

تجتمع الهيئة الادارية بعد انتخابها لتوزيع المهام بين أعضائها.

المادة (٢٩)

ينتخب الرئيس لمدة سنتين قابلة للتجديد مرة واحدة على الأكثر.

المادة (٣٠)

واجبات الرئيس:

أ ـ الدعوة الى اجتماعات الجمعية العمومية والهيئة الادارية.
ب ـ تمثيل الجمعية قانونياً وعلى كافة المستويات.
ج ـ الاشراف على أعمال الجمعية واللجان المنبثقة عنها كافة.
د ـ تنفيذ ما يعهد اليه به من قبل الجمعية العمومية.
هـ ـ اقتراح السياسات وخطط العمل المتصلة بتحقيق أهداف الجمعية، والقيام بالاتصالات والعلاقات الخارجية للجمعية.
و ـ في حالة غياب الرئيس أو استقالته يقوم مقامه أحد نوّابه على أن يكون أكبرهم سناً.

المادة (٣١)

واجبات نواب الرئيس:
يقوم نواب الرئيس بالأعمال التي توكلها إليهم الهيئة الإدارية.

المادة (٣٢)

صلاحيات أمين السر:
أ ـ متابعة كل ما له علاقة بأمور العضوية في الجمعية.
ب ـ تدوين وقائع جلسات الهيئة الادارية والجمعية العمومية.
ج ـ التحضير للمؤتمرات والندوات وللجلسات العامة.
د ـ الإشراف على حفظ سجلات الجمعية وممتلكاتها.

المادة (٣٣)

صلاحيات أمين الصندوق:
أ ـ متابعة القضايا المتعلقة بالاشتراكات السنوية واستلام المبالغ الواردة الى الجمعية وايداعها في المصارف المتفق عليها.
ب ـ تنفيذ القرارات المالية للهيئة الإدارية.
ج ـ حفظ الدفاتر والمستندات المالية.
د ـ التوقيع على الحوالات المالية بالاشتراك مع الرئيس أو نائب الرئيس في حالة غياب الرئيس.
هـ ـ التقيد بقرارات الهيئة الادارية بكل ما له علاقة بالإنفاق والتصرف بالموارد المالية للجمعية.

المادة (٣٤)

صلاحيات منسق الاعلام والنشر والشؤون الثقافية:
أ ـ الإشراف على كل الأمور المتعلقة بطباعة ونشر وتوزيع ما يصدر عن الجمعية من نشرات ودوريات وكتب وغير ذلك.
ب ـ متابعة الأمور التي لها علاقة بالمشتركين في مطبوعات الجمعية وإيصال هذه المطبوعات اليهم.

المادة (٣٥)

تتكون ايرادات الجمعية من:
أ ـ رسوم الاشتراك السنوي ورسوم الاشتراك للأعضاء العاملين وأعضاء الشرف في مطبوعات الجمعية.

ب ـ التبرعات الممنوحة من قبل الأفراد والمؤسسات الى الجمعية.
ج ـ فوائد مدخرات الجمعية.
د ـ المداخيل المتحصَّل عليها من أنشطة الجمعية المختلفة ومن بيع مطبوعات الجمعية.

المادة (٣٦)

السنة المالية:
أ ـ تبدأ السنة المالية للجمعية في أول كانون الثاني /يناير من كل عام وتنتهي في نهاية كانون الأول /ديسمبر من العام نفسه.
ب ـ تقرر الهيئة الادارية أين تودع أموال الجمعية وكيف توظف.
ج ـ تخضع عملية الإنفاق لتحقيق أغراض الجمعية وفقط لهذه الأغراض.
د ـ تحتفظ الجمعية في مقرها بسجل تفصيلي لحساباتها ليتمّ تدقيق هذه الحسابات سنوياً من قبل مدقق حسابات قانوني وذلك في مدة لا تتجاوز الثلاثة أشهر من بداية السنة المالية للجمعية.

المادة (٣٧)

يعتبر العضو فاقداً لعضويته في الجمعية في الحالات التالية:
أ ـ الوفاة.
ب ـ الاستقالة بعد الموافقة عليها.
ج ـ فقدان أيّ شرط من شروط العضوية.
د ـ الإخلال بأحد التزامات العضوية وفي هذه الحالة لا يتمّ إسقاط العضوية إلاّ بناء على توصية من الهيئة الإدارية أو بناء على طلب مكتوب وموقّع عليه من عشرة أعضاء عاملين من أعضاء الجمعية العمومية، وعلى ان توافق الهيئة الإدارية بأغلبية ثلثي الأعضاء على هذا الطلب. وتسقط العضوية بعد اقرارها من قبل الجمعية العمومية بأغلبية ثلثي الأعضاء. ومن حق العضو الطعن في هذا القرار والطلب من الجمعية العمومية إعادة النظر فيه.

هـ ـ تُعلَّق العضوية إذا تخلف العضو عن دفع رسم الاشتراك السنوي لعام كامل، وتسقط العضوية في حالة التخلف عن دفعها لعامين متتالين.

و ـ يجوز للهيئة الإدارية بقرار تتخذه بالأغلبية المطلقة إعادة العضوية لمن أسقطت عنه العضوية، بسبب التخلف عن دفع الاشتراك، بعد مضي ستة أشهر على الأقل من تاريخ إسقاطها وبعد أن يتقدم بطلب خطي لإعادة الانتساب إلى الجمعية.

المادة (٣٨)

يعتبر المشاركون في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني المنعقد في الجامعة الأردنية في الفترة من ١٣ ـ ١٩٨٧/١٢/١٦ م الذين تنطبق عليهم شروط العضوية المنصوص عليها في هذا النظام

والموقعون على الاستدعاء المرفق الموجه لمعالي وزير الداخلية الهيئة التأسيسة لـ «الجمعية الفلسفية العربية».

المادة (٣٩)

تعتبر الهيئة التأسيسية لـ «الجمعية الفلسفية العربية» المنصوص عليها في المادة (٣٨) أول جمعية عمومية للجمعية الى حين انعقاد الجمعية العمومية القادمة.

المادة (٤٠)

تحل الجمعية بموافقة ثلثي الأعضاء العاملين، ويقرر هؤلاء في الوقت نفسه كيفية التصرف بممتلكات الجمعية وأموالها.

ملحق رقم (٤)

برنامج المؤتمر

برعاية صاحب السمو الملكي الأمير الحسن ولي العهد المعظم المؤتمر الفلسفي العربي (١٣ - ١٦/١٢/١٩٨٧)

اليوم: الأحد **الموافق: ١٣/١٢/١٩٨٧**

الافتتاح

الساعة: ١٠ - ١١

المشاركون : سمو الأمير الحسن ولي العهد المعظم -
الاستاذ عبد السلام المجالي رئيس الجامعة.
الاستاذ عبد الكريم غرايبة عميد كلية الآداب.
الأستاذ أحمد ماضي رئيس اللجنة التحضيرية.

استراحة

الساعة: ١١ - ١١,٣٠

الجلسة الأولى

الساعة: ١١,٣٠ - ١٢,٣٠

الرئيس : أ.د. فهمي جدعان/الجامعة الأردنية
المحاضر : د. هشام غصيب/الجمعية العلمية الملكية
الموضوع : نحن والفكر المستورد

الجلسة الثانية

الساعة: ١٢,٣٠ - ١٣,٣٠

الرئيس : أ.د. عادل ضاهر/الجامعة الأردنية
المحاضر : د. سهيل فرح/جامعة وهران
الموضوع : الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان واشكالية العقل والعلم والايمان

الجلسة الثالثة

من الساعة ٣ ـ ٤

الرئيس : أ.د. حسن حنفي/جامعة القاهرة
المحاضر : د. سلمان البدور/الجامعة الأردنية
الموضوع : نحو فلسفة اسلامية معاصرة
المناقش : د. أبو بكر السقّاف/جامعة صنعاء

الجلسة الرابعة

الساعة: ٤ ـ ٥

الرئيس : أ.د. ناصيف نصّار/الجامعة اللبنانية
المحاضر : د. البخاري حمّانة/جامعة وهران
الموضوع : من أجل فلسفة عربية للتاريخ

استراحة

الساعة: ٥ ـ ٥,٣٠

الجلسة الخامسة

الساعة: ٥,٣٠ ـ ٦,٣٠

الرئيس : أ. د. طيّب تيزيني/جامعة دمشق
المحاضر : أ.د. ناصيف نصّار/الجامعة اللبنانية
الموضوع : اسهام في نقد النظام الكلي

الجلسة السادسة

الساعة: ٦,٣٠ ـ ٧,٣٠

الرئيس : الأستاذ المساعد محمد جلوب فرحان/جامعة الموصل
المحاضر : د. رجا بهلول/جامعة اليرموك
الموضوع : المفهوم الليبرالي للحرية بين الفلسفة السياسية ـ الاجتماعية والميتافيزيقا

اليوم: الاثنين الموافق: ١٩٨٧/١٢/١٤

الجلسة الاولى

الساعة: ٩ ـ ١٠

الرئيس : الدكتور سحبان خليفات/الجامعة الأردنية
المحاضر : الأستاذ الدكتور حسن حنفي/جامعة القاهرة
الموضوع : الفلسفة والتراث
المناقش : الأستاذ الدكتور محمد اركون/جامعة السوربون

الجلسة الثانية

الساعة: ١٠ ـ ١١

الرئيس : الدكتور أحمد الربعي/جامعة الكويت
المحاضر : الأستاذ الدكتور طيب تيزيني/جامعة دمشق
الموضوع : فيما بين الفلسفة والتراث

استراحة

الساعة ١١ ـ ١١,٣٠

الجلسة الثالثة

الساعة: ١١,٣٠ ـ ١٢,٣٠

الرئيس : الباحث محمود أمين العالم/مجلة قضايا فكرية
المحاضر : الدكتور توفيق ابراهيم/دار التقدم/موسكو
الموضوع : أفكار منهجية حول المسألة التراثية

الجلسة الرابعة

الساعة: ٣ ـ ٤

الرئيس : د. زاهد الروسان/جامعة اليرموك
المحاضر : الباحث موسى ولد ابن/جامعة نواكشوط
الموضوع : الاسلام والفلسفة

الجلسة الخامسة

الساعة: ٤ ـ ٥

الرئيس : أ.د. عبد الكريم اليافي/جامعة دمشق
المحاضر : الباحث محمود أمين العالم/ مجلة قضايا فكرية
الموضوع : المرتكزات النظرية (الفلسفية) للنقد الأدبي العربي المعاصر

استراحة

الساعة: ٥ ـ ٥,٣٠

الجلسة السادسة

الساعة: ٦,٣٠ ـ ٧,٣٠

الرئيس : أ.د. محمد عزيز الحبابي/أكاديمية المملكة المغربية
المحاضر : أ.د. عبد الكريم اليافي/جامعة دمشق
الموضوع : الوجه الآخر للفنان أو العلاقة بين الأثر الفني وحياة الفنان
المناقش : د. حسين جمعة/الأردن

اليوم: الثلاثاء **الموافق: ١٩٨٧/١٢/١٥**

الجلسة الأولى

الساعة: ٩ ـ ١٠

الرئيس : الباحث محمود أمين العالم/مجلة قضايا فكرية
المحاضر : أ.د. صلاح قنصوة/جامعة الزقازيق
الموضوع : دور المنهج في النقد الفلسفي العربي

الجلسة الثانية

الساعة: ١٠ ـ ١١

الرئيس : د. سالم يفوت/جامعة الملك محمد الخامس
المحاضر : أ.د.. ماهر عبد القادر/جامعة بيروت العربية
الموضوع : اتجاهات الفكر الفلسفي العلمي منذ بداية القرن العشرين
المناقش : د. هشام غصيب/الجمعية العلمية الملكية

استراحة

الساعة: ١١ ـ ١١,٣٠

الجلسة الثالثة

الساعة: ١٢,٣٠ ـ ١٣,٣٠

الرئيس : د. أحمد الربعي/جامعة الكويت
المحاضر : د. ابراهيم بدران/وكيل وزارة الطاقة والثروة المعدنية
الموضوع : حول مفاهيم العلم في العقلية العربية

الجلسة الرابعة

الساعة: ٣ ـ ٤

الرئيس : أ.د. محمد أركون/جامعة السوربون
المحاضر : د. أحمد الربعي/جامعة الكويت
الموضوع : محاولة للتفسير الاجتماعي لنشأة العلم الاسلامي وتطوره

الجلسة الخامسة

الساعة: ٤ ـ ٥

الرئيس : د. البخاري حمّانة/جامعة وهران
المحاضر : أ.د. عادل ضاهر/الجامعة الأردنية
الموضوع : الفلسفة والسياسة في فكر انطون سعادة
المناقش : أ.د. ناصيف نصّار/الجامعة اللبنانية

استراحة

الساعة: ٥ ـ ٥,٣٠

الجلسة السادسة

الساعة: ٥,٣٠ ـ ٦,٣٠

الرئيس : د. حامد خليل/جامعة دمشق
المحاضر : أ.د. أحمد ماضي/الجامعة الأردنية
الموضوع : سلامة موسى والفلسفة

الجلسة السابعة

الساعة: ٦,٣٠ ـ ٧,٣٠

الرئيس : د. سهيل فرح/جامعة وهران
المحاضر : الباحث ناهض حتّر/الأردن
الموضوع : مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني

اليوم: الاربعاء الموافق: ١٦/١٢/١٩٨٧

الجلسة الختامية

الرئاسة: د. حامد خليل/عميد كلية الآداب/ جامعة دمشق.

أ.د. حسن حنفي

أ.د. ناصيف نصّار

د. البخاري حمّانة

أ.د. أحمد ماضي

الموضوع : الجمعية العربية للفلسفة وتوصيات المؤتمر

اللجنة التحضيرية

أ.د. أحمد ماضي/رئيساً

د. سحبان خليفات/أميناً للسر

أ.د. عادل ضاهر/عضواً

مُلحق رقم (٥)

المُشارِكون في المُؤتمر

الدكتور ابراهيم بدران	وكيل وزارة الطاقة والثروة المعدنية
الدكتور أبو بكر السقاف	جامعة صنعاء
الدكتور أحمد الربعي	جامعة الكويت
الدكتور أحمد ماضي	الجامعة الأردنية
الدكتور أديب نايف	الجامعة الأردنية
الدكتور البخاري حمّانة	جامعة وهران
الدكتور توفيق ابراهيم	دار التقدم ـ موسكو
الدكتور حامد خليل	جامعة دمشق
الدكتور حسن حنفي	جامعة القاهرة
الدكتور حسين جمعة	الأردن
الدكتور رجا بهلول	جامعة اليرموك
الدكتور زاهد الروسان	جامعة اليرموك
الدكتور سالم يفوت	جامعة محمد الخامس ـ المغرب
الدكتور سحبان خليفات	الجامعة الأردنية
الدكتور سلمان البدور	الجامعة الأردنية
الدكتور سهيل فرح	جامعة وهران
الدكتور صلاح قنصوة	جامعة الزقازيق
الدكتور طيب تيزيني	جامعة دمشق
الدكتور عادل ضاهر	الجامعة الأردنية
الدكتور عبد السلام المجالي	رئيس الجامعة الأردنية
الدكتور عبد الكريم اليافي	جامعة دمشق
الدكتور فهمي جدعان	الجامعة الأردنية

الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي	جامعة الاسكندرية
الدكتور محمد أركون	جامعة السوربون ـ باريس
الأستاذ محمد جلوب فرحان	جامعة الموصل
الدكتور محمد عزيز الحبابي	أكاديمية المملكة المغربية
الأستاذ محمود أمين العالم	مجلة قضايا فكرية
الدكتور موسى ولد ابن	جامعة نواكشوط
الدكتور ناصيف نصار	الجامعة اللبنانية
الأستاذ ناهض حتّر	باحث ـ الأردن
الدكتور هشام غصيب	الجمعية العلمية الملكية
الدكتور وليد أتّاري	

فهـــرس

(أ)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(غ)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب الأبحاث التي قدمت في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، الذي أنعقد في عمان (الأردن) خلال الفترة ١٣ ـ ١٦ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٨٧، في الجامعة الأردنية.

تعبر أبحاث هذا الكتاب عن حضور التفلسف في المشروع الحضاري العربي كحاجة معرفية. هذا الحضور الفلسفي هو عقلاني بطبيعته لأنه يحتكم للعلم، وديمقراطي بالممارسة لأنه يساجل باجواء الانفتاح العقلي، وهو قومي بتوجهاته لأنه يعيد حق الكلام للفلسفة العربية لتسائل الواقع ومرجعياته وآفاقه المقبلة. في هذا الكتاب وقفت الفلسفة العربية مندهشة امام الواقع العربي، ولهذا سعت إلى نقده وتفسيره بجرأة، فلقد زال الخوف من المعرفة وبدأ العلم...

يحتوي الكتاب أربعة أقسام:

١ ـ اشكاليات العقل الفلسفي العربي.

٢ ـ فلسفة العلم وعلم الفلسفة.

٣ ـ الفلسفة والفكرويات (الايديولوجيات).

٤ ـ تراث الفلسفة وفلسفة التراث.

وقد ساهم فيه فلاسفة من غالب أقطار الوطن العربي، ومن مشارب فكرية مختلفة.

الطبعة الثانية

الثم

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb